

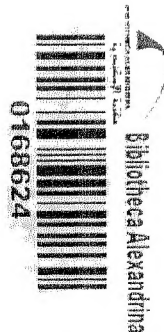
في النفس والجسد

بحث في الفلسفة المعاصرة

دكتور محمود فهمي زيدان
الأستاذ بكلية الآداب - جامعة الأزهر

الناشر

دار البحوث المصرية
مطبعة ١٩٩٩ بالاسكندرية



اهداءات ٢٠٠١

١.د. أحمد أبو زيد

أنثروبولوجي

في النفس والجسد

بحث في الفلسفة المعاصرة .

دكتور محمود فهمي زيدان
الأستاذ بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الناشر
دار الجامعات المصرية
تليفون ١٥٦١٠٠٠٠ - الإسكندرية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرس الكتاب

مقدمة

(١٧ - ١٨)

الفصل الأول : المشكلة وتعيدها :

(١٨ - ٢٩)

صياغة المشكلة (١٩) ، الانسان كائن مادي فريد (١٩ - ٢٢) ،

تعميد مجال البحث (٢٢ - ٢٧) ، خاتمة (٢٨)

(٣١ - ٤١)

الجزء الثاني : الحياة النفسية وطبيعتها (١) :

مقدمة (٣١) ، الطبيعة اللامادية للحياة العقلية (٣١ - ٣٤) ،

اعتراضات وردودها (٣٥ - ٣٧) ، التمييز بين المكان النفسي

والمكان الطبيعي (٣٧ - ٤١) .

(٤٥ - ٧٠)

الفصل الثالث : الحياة النفسية وطبيعتها (٢) :

مقدمة (٤٥) ، النظرية السلوكية في علم النفس (٤٦ - ٤٩) ،

السيبرنطيقا (٤٩ - ٥٢) ، اعتراضات علماء وظائف الأعضاء

(٥٢ - ٥٣) اعتراضات الفلاسفة (٥٣ - ٥٥) ، النظرية الذاتية

(٥٥ - ٦٣) ، مناقشة النظرية الذاتية (٦٣ - ٦٥) ، خاتمة

(٦٦ - ٧٠) .

(٧٣ - ١٠٦)

الفصل الرابع : النفس والجوهر :

الحاجة إلى جوهر (٧٣ - ٧٤) ، المصادر اللغوية لنصور الجوهر

(٧٤ - ٧٧) ، معاني الجوهر عند الفلاسفة (٧٧ - ٨٢) ، الحمل

بين المنطق والميتافيزيقا (٨٢ - ٨٥) ، النفس الإنسانية كجوهر

(٨٦ - ٨٧) ، إنكار هيوم جوهرية النفس (٨٧ - ٨٩) الشك

في جوهرية النفس (٨٩ - ٩٣) ، التمييز الحاسم بين اسم العلم

والحمول (٩٣ - ٩٤) ، مبحث إسم العلم ومشكلاته (٩٥ - ١٠٠)
نظرية رسل في الإستغناء عن إسم العلم (١٠٠ - ١٠٣) نظرية
كواين (١٠٣ - ١٠٥) ، خلاصة (١٠٥ - ١٠٦)

الفصل الخامس : وحدة النفس :

(١٠٩ - ١٢٩)

مقدمة (١٠٩ - ١١٠) ، لمحة تاريخية (١١٠ - ١١٢) ، أهمية
المشكلة (١١٣) ، الحل الميتافيزيقي لمشكلة وحدة النفس (١١٤ -
١١٦) ، الحل السيكلولوجي (١١٦ - ١٢٣) ، الحل الفيزيائي
(١٢٤ - ١٢٦) ، حل رابع (١٢٦ - ١٢٩) .

الفصل السادس : الاستبطان :

(١٣٣ - ١٦٧)

مقدمة (١٣٣ - ١٣٤) ، الشعور (١٣٤ - ١٣٥) ، السلوكية
والاستبطان (١٣٦ - ١٤٠) ، العلماء بين الذاتية والموضوعية
(١٤٠ - ١٤٦) ، فتجنشتين وطبيعة الحياة النفسية (١٤٦ - ١٥١)
فتجنشتين واستحالة اللغة الخاصة (١٥٢ - ١٥٦) ، نقد فتجنشتين
(١٥٧ - ١٦١) ، خاتمة (١٦١ - ١٦٧) .

الفصل السابع : الحياة النفسية والسلوك :

(١٧١ - ١٨٠)

مقدمة (١٧١ - ١٧٢) نقد ديكارت وواطسن (١٧٢ - ١٧٤) ، العقل
سلوك بالفعل أو بالقوة (١٧٤ - ١٧٧)
خاتمة (١٧٧ - ١٨٠) .

الفصل الثامن : العلاقة بين النفس والجسد :

(١٨٢ - ٢٠٢)

مقدمة (١٨٢ - ١٨٤) نظرية التفاعل المتبادل (١٨٤ - ١٨٧) ،
نظرية التفاعل والعلماء المعاصرون (١٨٧ - ١٨٨) ، نظرية

— ٧ —

الظاهرة الشانوية (١٨٨ - ١٩٠)، نظرية الموازنة (١٩١ - ١٩٤)
النظرية النفسية لوجية (١٩٤ - ١٩٦)، السلوكية الفلسفية
(١٩٦ - ١٩٧)، نظرية الشخص (١٩٨ - ٢٠٢).

خاتمه : (٢٠٥ - ٢٢٠)

ثبت بالاسماء والموضوعات : (٢٢١ - ٢٢٤)

مقدمة

من المشكلات الفلسفية ما كان موضوع اهتمام بالغ عند الفلاسفة الاقدمين وظلت كذلك عند كثير من الفلاسفة المسيحيين والإسلاميين الأوائل والفلاسفة المحدثين. لكن يظن بعض المهكرين أن لم يعد لتلك المشكلات اليوم سوى الأهمية التاريخية، ومن تلك المشكلات ثنائية النفس والبدن في الإنسان. إن الهدف الأول من هذا الكتاب أن يبين في وضوح وجلاء أن هذه المشكلة لا تزال حية عند كثير من الفلاسفة المعاصرين، وإن بحثوا فيها بمسميات أخرى، مثل «طبيعة العقل»، «أو تصور العقل»، «أو مشكلة العقل والجسم»، أو أدرجوها تحت مباحث يسمونها «فلسفة العقل» أو «علم النفس الفلسفي». وقد أخذ هؤلاء الفلاسفة المعاصرون يطرقون تلك المشكلة من أبواب جديدة فتحتها لهم وسائل التحليل الفلسفي الحديث، أو ظهور نظرية التطور البيولوجية أو تقدم معارفنا الفسيولوجية عن المخ، أو ظهور الحاسب الإلكتروني وما يشبهه من تساؤلات حول حقيقة التنكير في الإنسان.

يهدف الكتاب ثانياً إلى اقتراح حل معين لمشكلة ثنائية النفس والبدن، وذلك برفض الثنائية منذ البدء، والميل إلى نوع من الواحدية، وقد افدنا في موقفنا المقترح من النظريات المعاصرة. احتفظنا منها بما رأيناه مقنعاً، واستبعدنا ما كان موضوع نقد أو اعتراض وخلاصة الحل المقترح أن نبدأ بأخذ تصور الإنسان تصوراً أولياً بسيطاً لا يقبل التحليل إلى نفس وبدن.

وأن نأخذ النفس والبدن على أنهما تصوران تابعان لتصوير الانسان مشتقان منه . نعم الانسان في واقعنا التجريبي كائن واحد لا فصل بين نفسه وجسمه ، لكننا نقترح أنه كائن واحد أيضا في الفكر والتصوير . بدأ ديكارت بحثه في المشكلة الشائنة بالبحث في النفس وأبان أنها من طبيعة لا مادية وانها ماهية لا يمكن تصور وجودها مستقلة عن البدن ، فجعل الانسان جامعا بين اضداد ، كما جعل مشكلة وحدة الانسان مستحيلة الحل . وتجنبنا لهذا الموقف ، لجأ فلاسفة آخرون إلى محاوله تقديم تفسير فسيولوجى أو تفسير سلوكى لحياتنا الشعورية . ولكن وقفنا أمام هذين التفسيرين عقبات كأداء ، وذلك لان الانسان تصدر عنه بعض الحالات النفسية التي لا تقبل التناول الفسيولوجى كما أن النظرية السلوكية لم تستطع تفسير كل حالات النفس وظواهرها . قد نكون أسعد حظا إذ قلنا أن الانسان ليس جسما بحتا وليس نفسا خالصة وإنما هو كائن مادى فريد يتميز عن الكائنات العضوية واللاعضوية بما به من حياة شعورية ، ويجب أن نفسر تلك الحياة الشعورية في إطار تصور الانسان ككل ، لا في إطار النفس ككائن مستقل .

الاسكندرية في ديسمبر ١٩٧٧ .

الصل الأول

المشكلة وتحديد

صياغة المشكلة

يمكننا صياغة المشكلة التي نحاول حلها في هذا الكتاب على النحو التالي .
بالإنسان جسم يتكون من أجزاء وأعضاء من نماذج مختلفة ، يؤدي كل منها وظائف معينة ؛ لكن به أيضا حالات نفسية وحوادث عقلية . ويمكن تفسير كل ما يصدر عن جسمه من حركات وتغيرات طبقا لقوانين علوم الطبيعة والكيمياء والأحياء وعلوم وظائف الأعضاء . فهل يمكن تفسير حالاته النفسية وحوادثه العقلية بنفس القوانين ؟ ليست الإجابة على هذا السؤال أمرا بسيطاً وإنما تحتاج إلى جهد ؛ فإذا وصلنا إلى إمكان تفسيرها بالقوانين التجريبية السابقة ، حق لنا القول أن الإنسان ليس إلا جسما أما إن واجهتنا صعوبات في هذا التفسير التجريبي للحياة الشعورية فإننا مطالبون بتقديم تفسير مناسب لها ، وحينئذ يجوز لنا القول أن الإنسان ليس مجرد جسم وإنما هو جسم ونفس . لكن هاهنا تنشأ مشكلة جديدة : إذا كان الإنسان جسما ونفسا معا فما العلاقة بينهما ؟ ولذلك فإن البحث في طبيعة الحياة الشعورية أو النفس الإنسانية يعبر عن مشكلة حقيقية .

الإنسان كائن فريد

يمكننا صياغة مشكلتنا بطريقة أخرى . إن الإنسان كائن يعيش في عالم الكائنات العضوية واللاعضوية ، لكنه يختلف عنها قليلا أو كثيرا . إن الإنسان يرى ويسمع ، يتألم ويفرح ، يتخيل ويتذكر ، يرغب في حاجات وينفر من

أشياء ، يريد ويختار ، يشك ويعتقد ، يتكلم اللغة وله حضارة ، يصنع الآلة ويوجهها لغايات يحققها . لكن لا معنى لإسناد هذه الخصائص أو الأوصاف إلى أى كائن لا عضوى من حجر أو ماء ، بل لا معنى لإسنادها إلى النباتات . هيا تطبق هذه الخصائص على الحيوان . نعم . يرى الحيوان ويسمع ، يتألم ويلتذ ، يرغب وينفعل ، يتغلب على بعض الصعوبات التى تواجهه لاشباع حاجاته ، تصدر عنه أصوات ، وقد يفهم مع غيره من أفراد نوعه بلغة ما . وقد تجذبنا هذه الوقائع الى القول أن الانسان حيوان وأن ليس هناك من اختلاف بينهما إلا فى الدرجة - ذلك مضمون نظرية التطور الحيوية ، وهى كبقية النظريات العلمية التجريبية تحتل الصدق والكذب ، تصدق إذا لم توجد حالة تجريبية سالبة تعصاها ، وتكذب إذا وقعنا على مثل تلك الحالة . نحن ميولون إلى القول إنه توجد عدة حالات سالبة تعان فى صدق نظرية التطور ، نختار هنا حالتين فقط : الكلام والاخلاقية .

النطق باللغة خاصة تميز الانسان عن باقى الحيوانات ، ومع النطق التفكير ، ويرتبط التفكير بالعمليات العقلية العليا بوجه خاص . وهى القدرة على التفكير المجرد والتعبير عن المعانى العامة والاستدلال الذى يتضمن التنبؤ بما قد يحدث فى المستقبل ، ومع التفكير الوعى بالذات . ذلك مقصود أرسطو حين قال أن أن الانسان حيوان ناطق . ولمثل ذلك ذهب ديكاردت ، الذى رأى أن الانسان كائن ناطق مفكر لكنه ليس حيوانا (١) ولقد جاءت الدراسات

(١) جعل ديكارت الحيوانات مجرد آلات لا وعى بها ولا تفكير وأنه يمكن تفسير كل ما يصدر عن الحيوان من غريزة واحساس وانفعال الخ تفسيراً آلياً تجريئياً بحثاً بفضل قوانين الكيمياء وعلم وظائف الأعضاء . أما الحياة الشعورية فى الانسان فلا يمكن تفسيرها تفسيراً كاملاً بتلك القوانين وحدها . لكن الابحاث الحديثة أظهرت أن العلماء لا أدويون بشأن وعى الحيوان بذاته ، فلا سبيل لنا إلى تقريره أو تكذيبه . كما أظهرت أبحاث علم وظائف الأعضاء المعاصرة أن بالحيوان حالات نفسية وحوادث عقلية لكنها محدودة بحاجاته القريبة ، لكنه لا يفكر بالمعنى الدقيق .

المعاصرة في علم الأحياء في صف أرسطو وديكارت ناقدة لعلماء التطور . رأى بعض علماء الأحياء المعاصرين أن الأصوات المنطوقة التي تصدر عن القردة والقردة العليا مختلفة تماما عن اللغة الإنسانية ويشرحون ذلك بتوهم أن الانسجة العصبية في مناطق معينة من الدماغ الخفي في الإنسان - وصى باللغة الدقة في وظائفها - مصدر ما بكلام الإنسان من إيتماع وتنغم وانتقال من النطق بحرف أو لفظ إلى حرف أو لفظ آخر بفجوة زمنية ، لكن القردة والقردة العليا محرومة من هذه الخصائص التشريرية (١). وإذا أضفنا إلى ذلك أن اللغة الإنسانية تقوم على الرمزية ، بمعنى أن بعض مفرداتها وعلاماتها تدل على تصورات مجردة لا ترتبط بموضوعات قريبة ، لزم أن تكون هذه اللغة مختلفة عن أصوات الحيوانات اختلافا في النوع لا في الدرجة (٢). نخلص من ذلك إلى أن النطق بالمعنى السابق غير موجود في الحيوان .

ويمكننا ثانيا أن نسمى الإنسان كائنا أخلاقيا بينما لا نسمى الحيوان كذلك. إذ لا معنى للحديث عن قيم ومبادئ خنثية وسلوك خفي ومسؤولية وجزاء في عالم الحيوانات . يبدو أن الأخلاق مرتبطة بالاختيار ، ويقوم الاختيار على الوعي بمبادئ وقواعد يسلك الإنسان وفقا لها ، ولا ترتبط هذه القواعد والمبادئ بالغريزة والحاجة القريبة دائما ، لكن سلوك الحيوان محدود بمحاجاته

أنظر : Philosophical Works of Descartes, translated by Haldane and Ross, Vol. I, Discourse on Method, pt. V p. 116, London, 1931. Descartes, Philosophical Writings, translated by Anscombe and Geach, Discourse, V, p. 41-4,

سوف نشر فيما بعد إلى نصوص ديكارت من هاتين الترجمتين معا .

Sommers, The Biology of Behaviour p. 58 Sidney, 1972 (١)

S. Langer, Philosophy in a New Key, p. 51, (٢)

القريبة فقط (١) .

لنا الآن أن نتساءل : ما هذا الذى يميز الانسان عن باقى الحيوانات وعن الجمادات جميعا ؟ قد نجيب بأن ما يميزه عنها هو ما به من نفس ، ونريد الآن البحث فى طبيعتها .

تحديد مجال البحث :

لمشكلة طبيعة النفس الانسانية عدة جوانب : جانب دينى ، وآخر أخلاقى ، وثالث يرتبط بعلم الاحياء ، ورابع فلسفى ، وسوف نحدد مجال بحثنا بالجانب الاخير دون الجوانب الاخرى . ولا بأس من الإلمام بتلك الجوانب فى عجلة نعرض فيها المعانى الاشتقاقية للكلمات التى نستخدمها فى صياغة المشكلة وحلها ، وهى « نفس » ، « روح » ، « عقل » ، ثم نشير إلى معانى تلك الكلمات فى الأديان وفى نظريات بعض الفلاسفة . كلمة « نفس » فى اللغة العربية مشتقة من « نفس » ومع النفس الحياة ، وكذلك معنى الكلمة اليونانية *ψυχή* التى تترجمها بالنفس ، ومعنى الكلمة اللاتينية *Anima* التى لها نفس الترجمة ، ولذلك فعنى النفس اشتقاقا أنها مصدر الحياة وهى ما يميز بفضلها الكائن الحى مما لا حياة فيه . أما كلمة روح فقد استخدمها العرب فى الجاهلية بمعنى ريح ورائحة ، ولم يربطوها بأى معنى نفسى أو دينى (٢) ، لكن الكلمة اليونانية *πνεύμα* (روح) مشتقة من كلمة تعنى النفس والهواء ومن ثم فلهذا معنى النفس (٣) .

(١) أنظر : A. Quinton, The Nature of Things, pp. 104-5, London, 1973.

(٢) ابراهيم مذكور : فى الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ص ١٤٩ القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٤٧ .

(٣) أنظر : W. Kneale, On Having A Mind, p.12, London, 1962 .

ننتقل إلى معنى كلمتي نفس وروح في الأديان . تميز اليهودية بين النفس والروح ، وترى في النفس مصدر الحياة وتقوم في الدم ، بينما تدل الروح على نفس الله أى الأمر الإلهي ، وقد كان اليهود يتصورون الله تصورا بشريا يخلعون عليه صفات جسمية (١) ، كأن الانسان في اليهودية نفس وجسم بينما ترتبط الروح بالله . أما في المسيحية فإننا نجد الانسان في العهد الجديد جسما ونفسا وروحا وفي ذلك يقول القديس بولس في الرسالة الاولى إلى أهل سالونيك : « أدعو إله السلام أن يطهركم تطهيرا كاملا وأن يحفظ أرواحكم ونفوسكم وأجسامكم بريئة من الخطايا يوم يأتي أبونا المسيح . إله من يدعوك صادق أمين وأنه سوف يطهركم » . ومن الواضح أن للنفس في المسيحية دلالة خلقية بالإضافة إلى دلالتها الدينية ، إذ تأمر الانسان بمحاربة طبيعته الشريرة وكفاح شهواته الحيوانية ونوازع العداوة والإنتقام ، كما تنحله على التحلي بالمحبة والتسامح والزهد ، وبذلك تصفو النفس وتطهر ويدخل صاحبها في زمرة الصالحين . والإنسان في الاسلام أيضا روح ونفس وجسم . الروح شيء بشته الله في جسم الانسان لتدب فيه الحياة ، ولعل ذلك معنى الآية الكريمة « وإذا قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » . ويوجهنا القرآن إلى أن ليس في مقدورنا معرفة طبيعة تلك الروح ، وذلك مصداق الآية الكريمة « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » . وللنفس في الاسلام دلالة خلقية إذ يميز بين ثلاث درجات لها : الأماراة بالسوء واللزامة والمطمئنة أما النفس الأماراة بالسوء فإنها تعبر عن الغرائز الشريرة والشهوات الحيوانية الدنيا وما يصحبها

(١) أحمد صبحي : في علم الكلام ، ج ١ ، الطبعة الثانية ١٩٤٦ ص ٢٧ هـ

من انفعالات وعواطف جامحة « وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء » وعلى الانسان جهادها . وتعبر النفس اللوامة عن الضمير أو الوازع الذى يغذيه اتباعنا أو أمر الله واجتنابنا نواهيه ، ويصرفنا عن الرذائل ، فإذا ماتت انقضت النفس من سلطان الرغبات الجائعة والإسراف فى إشباع غرائزها واتجهت نحو العقل والتدبر والزهد صارت النفس مطمئنة واستمعت ثواب الله . وذلك معنى الآية الكريمة : « يا أيها النفس المطمئنة ، أرجعى إلى ربك راضية مرضية » ، فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى » .

خذ الآن بعض نظريات الفلاسفة حول النفس الإنسانية . الفلاسفة إما ثنائيون يرون الإنسان نفساً وجسماً ، وإما واحدون يرون الإنسان شيئاً واحداً . وليست النظريات الثنائية نموذجاً واحداً وإنما عدة نماذج ، ويمكننا الإشارة هنا إلى ثلاثة نماذج أساسية : ثنائية صوفية وهى مادعا لمليها أفلاطون ، وثنائية عقلانية وهى موقف ديكارت ، وثنائية غير ديكارتية ، وهى تلك النظريات الحديثة والمعاصرة التى أخذت من نظرية ديكارت أبرز مواقفها ورفضت منه من المواقف ما لها أهداف لاغويته . ولابأس من الإشارة إلى نظرية أفلاطون جد الثنائية (١) . أما الثنائيات الأخرى فسوف تحتل جانباً كبيراً من هذا الكتاب . رأى أفلاطون أن النفس الإنسانية متميزة عن الجسم بطبيعتها اللامادية ، وهى مصدر حياة الانسان وحركاته وأن وجودها سابق على وجود الجسم فقد كانت تحيا فى عالم آخر قبل أن تهبط فى الجسم ، وحين يموت الانسان تصعد النفس إلى عالمها الأول الذى تنوق لمليه ، والنفس

(١) لم تبدأ ثنائية النفس والجسم فى الواقع بسقراط وأفلاطون وإنما يمكن التماسها من قبل فى حضارة الشرق الأدنى القديم ثم فى الثقافات الأوربية .

لا الجسم هي الانسان على حقيقته، أما الجسم فلايس إلا آلة تستخدمه ، فالإنسان يستخدم يديه وعينيه وجسمه كاه ، ومن يستخدم شيئا يختلف عن الشيء الذي يستخدمه ، ولذا فالإنسان ليس مجرد جسم . ولأفلاطون نظرية أخلاقية تقوم على نظريته في طبيعة النفس ، يوصى فيها بوجوب تدريب الانسان نفسه على مقاومة شهواته الجسدية وميولة الجاححة وحببه للشهرة والمهيطرة وأن يصبح العقل رائد السلوك ، فإذا حدث التناسق بين شهوات الجسد وانفعال الشهجاعة وأوامر العقل صفت النفس وتجردت من علائق المصادة واتجهت بدافع الحب والشوق إلى العالم الذي كانت تحبها فيه من قبل (١) . ولقد أثمرت الشنائية الأفلاطونية في كثير من الفلاسفة حول النفس في العالم الإسلامي مثل معمر بن عبداد السلسي من المعتزلة وإمام الحرمين من الأشاعرة والفارابي وابن سينا والغزالي من الفلاسفة (٢) وفي العالم المسيحي في العصر الوسيط مثل أوغسطين وجيوم دوفري ، وبعض الفلاسفة المحدثين مثل ديكرت والمتأثرين به . نلاحظ على هؤلاء الشنائيين جميعا أنهم لا يميزون بين النفس والروح وإنما يجعلون دلالتها واحدة تستثنى منهم الغزالي وابن رشد اللذين ميزا بينهما لأهداف دينية وأخلاقية (٣) .

فلاسفة الواحدة هم أيضا نماذج شق ، يمكننا التمييز بين ثلاثة نماذج من النظريات : واحدة مادية وواحدة الشخص وواحدة محيطة . أما الواحدة

(١) Alcibiades, I, 129B - 130C وأيضاً :

The Enyclopedia of Philosophy, edited by P. Edwards, Vol. IV, p. 141, New York, 1967.

(٢) إبراهيم مذكور : المرجع السابق ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(٣) محمود قاسم : في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والاسلام الطبعة الأولى ص ٩٢ ، ١٢٠ ، ١٧٤ - ١٧٥ : القاهرة ١٩٤٩ .

المادية فهي التي ترى أن الإنسان ليس إلا جسماً ، وأن الحياة - مادة الشعور في الإنسان ليست سوى حركات بدنية وتغيرات فسيولوجية في المخ . وأهم دعاء هذه النظرية من الفلاسفة القدماء ديموقريطس وزينون الرواقى وأبيقور الذين وإن نادوا بثنائية النفس والجسم وإن نادوا نظريات خلقية تنطوي على سمو النفس على الجسم وتفصيل الحكمة والفضيلة على تحصيل اللذائذ العاجلة ، غير أن النفس عندهم من طبيعة مادية . وقد نادى بعض مفكرى الإسلام بموقف شبيه مثل العلاف من المعتزلة والأشعرى والباقلاني من الأشاعرة (١) . ومن دعاة الواحدية في العصر الحديث توماس هوبز وقد تطور اتجاهه عند كثير من الفلاسفة والعلماء المعاصرين من سنأق على ذكرهم فيما بعد .

وأما واحدية الشخص فإنها لا تبدأ البحث في مشكلة طبيعة الإنسان بالحديث عن جسم أو عن نفس وإنما تبدأ بالحديث عن الشخص Person وأنه تصور أولى لا يمكن تحالله . نعم تبدأ الثنائيات بالحديث عن الإنسان شيئاً واحداً في عالم الواقع لا يمكن فصل أحد عنصريه عن الآخر لكنها ترى إمكان تحليل تصور الإنسان إلى تصورى النفس والجسم ، لكن واحدية الشخص تنصور الإنسان كأننا واحداً لا يمكن تمييز عنصريه في الفكر . ولقد اتخذ هذا الموقف صياغة واضحة عند بعض الفلاسفة المعاصرين مثل فتيغنشتاين وأتباعه ، من سمع عرض لهم فيما بعد ، لكننا نجد جذور هذا الموقف عند أرسطو وسينوزا . نعم . كان أرسطو يتحدث عن النفس والجسم في الإنسان ، لكنه لم يقل أن النفس جوهر مستقل عن الجسم تدخل فيه وتخرج منه ، أو يمكن للنفس أن توجد دون جسم كما رأى كثير من الثنائيين وفي ذلك يقول أرسطو :

(١) إبراهيم مدكور : المرجع السابق ص ١٥٦ .

د يحسن تجذب القول أن النفس تتعلم أو تفكر بل قل أن الانسان هو الذى يفعل ذلك بفضل ما به من نفس ، (De Anima, 408 b 13 - 15) .

رأى أن الانسان شىء واحد فى الواقع والتصور ، وأن النفس ليست إلا صورة الجسم أى أنها مجرد أداء الجسم لوظائفه أو ليست النفس كيانا واقعا مستقلا وإنما مجموعة من الاستعدادات أو القدرات مثل الادراك الحسى والتخيل والتذكر والتفكير وما إلى ذلك . ولقد قدم سبنوزا تصورا لواحدية الشخص أكثر وضوحا من أرسطو فقد رأى أنه يمكن النظر إلى الإنسان على أنه شىء مادى بحيث كما يمكن النظر إليه على أنه كائن مفكر بحيث ، لكن لا تعبر أى من النظرتين تعبيرا دقيقة عن طبيعة الانسان لأنه ليس شيئا ماديا بحتا ولا فكرا خالصا ، وليس مركبا من مادة وفكر ، إنما هو شىء واحد له وجهان : امتداد وفكر ، ومن هذه الجهة فالإنسان مثال من عدد لا متناه من الأمثلة التى تعبر عما يسميه سبنوزا الجوهر الواحد وهو « الله أو الطبيعة » .

عرضنا فيما سبق لمعاني كلمة روح ونفس فى الأديان السماوية وفى نظريات بعض الفلاسفة . والآن نقول أن الباحث فى مشكلاتنا يستخدم أيضا كلمة « عقل » ولعل أفلاطون وأرسطو من أوائل الفلاسفة الذين أعطوا للعقل معنى واضحا وهو مجموعة القدرات العقلية العليا من تخيل وتذكر وتجريد وتعميم ومقارنة واستدلال واستنباط وحسد وتأمل ونحو ذلك . وتلك القدرات متميزة من الظواهر النفسية التى تتمثل فى الإحساس والرغبات والانفعالات والعواطف والارادة ونحو ذلك ؛ ولكل من أفلاطون وأرسطو نظريته فى العقل ، هى نظريته فى المعرفة التى تتسق مع نظريته فى الوجود . (وللأسف

الأسلاميين نظريات في العقل تختلف عن نظرياتهم في النفس، اتخوذوها أساسا لنظريات أخرى في النبوة والسعادة أو الاتصال ، مالا يعنيننا هنا أمرها (١).

خاتمة :

رأينا فيما سبق أن للبحث في النفس الانسانية جوانب دينية وأخلاقية وحيوية (بيولوجية) وفلسفية . وسوف نحدد بحثنا في الجانب الفلسفي من النفس دون الجوانب الثلاثة الأخرى ، ونعيد صياغة مشكلتنا بعد تحديدها فيما يلي هل الانسان مجرد جسم أم أن به شيئا آخر ؟ وإذا كان الفرض الأول فهل تقبل حالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية التفسير الطبيعي والسيولوجي ، وأن كان لا يمكن تفسير حياتنا النفسية والعقلية تنسييرا تاما بقوانين العلوم التجريبية فكيف نفسرها ؟ وما طبيعتها ؟

ولما كان واضحا أن لكلمات « نفس » و « روح » دلالات دينية وأخلاقية فانا نؤثر استخدام كلمة « عقل » مرادفة لها ، لأن ليس لها تلك الدلالات . ولهذا الاستخدام أصوله عند ديكارت الى أن كان يوسع من معنى التفكير بحيث يشمل كل الظواهر النفسية والحوادث العقلية ولا يقصره على الاستدلال أو البرهنة أو إدراك المعاني العامة ونحو ذلك ، والعقل والتفكير مرتبطان ، وكثيرا ما كان جون لوك يستخدم العقل مرادفا للنفس والروح ، بل نجد هذا الاستخدام للعقل مألوفا في الفلسفة المعاصرة ، فنراها كثيرا ما تتحدث عن الجسم والعقل ، ومشكلة العلاقة بين الجسم والعقل ، وثنائية العقل والمادة ونحو ذلك .

(١) إبراهيم مدكور : المرجع السابق ، الفصلان الثاني والثالث ،

مراجع الفصل الأول

ابراهيم مذكور : فى الفلسفة الاسلاميه . منهج وتطبيقه ، ج ١ ، الطبعة الاولى ،
القاهرة ، ١٩٤٧ .

أحمد صبحى : فى علم الكلام ، ج ١ ، الطبعة الثانية ، الاسكندرية ١٩٧٦ :

محمد قاسم : فى النفس والمقال لفلسفة الاغريق والاسلام ، القاهرة ١٩٤٩

Descartes, Philosophical Works of Descartes vol. I, translated by
E. Haldane and G. R. Ross Cambridge, 1931. Philosophical
Writings, trans. by P. Geach and E. Anscombe Nelson,
London, 1954.

Edwards, P., (editor), The Encyclopedia of Philosophy, vol. 4,
Macmillan, New York, 1967.

Kneale, W., On Having A Mind, London, 1962.

Langer, S., Mind : An Essay on Human Feeling, vol. I, Johns
Hopkins, Baltimore, 1967.

Quinton, A., The Nature of Things, Kegan Paul, London, 1973.

Sommers, P., The Biology of Behaviour, Sydney, 1972.

الفصل الثاني

الحياة النفسية وطبيعتها (١)

مقدمة :

نعني بالحياة النفسية مجموعة الظواهر النفسية والحوادث العقلية في الانسان كالاتساحس بالأم أو بلذه ، وجدان الحزن أو الغبطة ، والادراك الحسى للأشياء والحوادث الطبيعية من حولنا ، وتذكر الحوادث الماضية ، وتخييل أشياء سبق لنا ادراكها أو إبداعها دون أن يكون لها وجود في الواقع ، والانفعالات والرغبات على اختلاف نماذجها ، والارادة والاختيار ، وحالات الشك والاعتقاد ، وما نقوم به من مقارنة وتعميم وتجريد واستنباط واستقراء وحس وتنبؤ وما إلى ذلك . ونحاول في هذا الفصل أن نتسامل عن طبيعة حياتنا النفسية أو العقلية ، أهى من طبيعة مادية أم غير مادية . ونبدأ بالحجج التي يمكن أن نتخذ أساساً للقول بالامادية للحياة العقلية . لدينا حجتان أساسيتان ، (ا) ليست الحياة العقلية موضوع ملاحظة حسية أو تحقيق تجريبي ، (ب) وتقوم الحياة العقلية في مكان وزمن يختلفان عن المكان والزمن اللذين تقوم فيها الأشياء والحوادث الطبيعية . ونبدأ بالحجة الأولى .

الطبيعة الامادية للحياة العقلية :

الخاصة الأساسية لأي جسم هي أنه شيء ممتد ، أي أن له إبعاداً في المكان ويتخذ شكلاً معيناً ، ومن ثم يقبل القسمة إلى اجزاء ، كما يقبل المقياس ، ويعنى ذلك أن الاجسام تقبل الملاحظات الحسية واجراء التجارب عليها . لكن الحياة العقلية في الانسان ليست ممتدة في المكان ولا تقبل تلك الملاحظات

والتجارب ، لا يمكنك رؤية فكرة في عقل شخص آخر ولا رصد ذكرى ، كما لا يمكنك ان تكتشف بالحواس حالة انفعالية أو حالة شك يكادها انسان^(١) . ولعل هذا هو ما قصد اليه ديكارت حين رأى أن النفس الانسانية متميزة في طبيعتها تمييزا حاسما عن الجسم أو أى جزء من أجزء المادة وقد اقام هذا التمييز على القول ان المادة خاصتها الأساسية هى الإمتداد وان للنفس خاصتها الأساسية هى الفكر أو الشعور Cogitatio أو thought أو pensée (وقد فهم ديكارت الفكر بالمعنى الواسع الذى يضم كل الظواهر النفسية والحوادث العقلية والوعى بها كما سبق القول) ، وأن ما يفكر لا يمكن ان يكون ممتدا ، ولدى - من جهة - فكرة واضحة متميزة عن نفسى وهى انى كائن واع شاعر ليس ممتدا ، ولدى - من جهة أخرى فكرة متميزة عن الجسم وهى انه وجود ممتد فى مكان لا شعور له ، ولذلك فمن المؤكد انى فى الحقيقة متميز من جسمى ، ويمكننى أن اوجد بدونه^(٢) . ويقول أيضا ... لا شبه إطلاقا - حسبا أرى - بين رعشة المعدة وإرادة تناول الطعام . أو بين الاحساس بشئ يثير فى الما وخبرة الحزن الناشئة عن هذا الاحساس^(٣) . يمكن للطبيب أن يرى ببصره أو بأجهزته تقلصات المعدة لكنه لا يمكنه رؤية الإرادة أو الرغبة فى تناول الطعام أو الاحساس بالجوع رؤية حسية . ويعبر ديوم - وأن لمخالف

(١) قد يقال انه يمكننا ملاحظة تلك الحالات فى سلوك خارجى ~~مفرد~~ وسوف مفرد فصلا خاصا للسلوك والسلوكية فيما بعد .

(٢) Descartes, Meditation VI, p. 190 (Haldane's translation, Geach's translation, Meditation VI, pp. 114-115
(٣) Ibid; p. 188 in Haldane's translation; p. 113 Geach's translation.

بمراجعة التجريبي عن المزاج الديكارتي العقلي - عن هذا الموقف الشائى الحاسم بين النفس والجسم اوسع تعبير ، حين رأى لينة لا يمكن تصور الرغبة *Passion* شيئاً ممتداً ، فلا معنى لقولنا د ان رغبة ما طولها بارده وعرضها قدم وار تفاعها بوصة ، ، د ولا يمكنك أن تقول عت فكرة ما أن لها شكلا مربعا أو مستديرا أو مثلثا ، ، د ولا يمكن لقاعدة خلفية أن توجد على يمين رغبة أو على يسارها كما لا يمكن لرائحة أو صوت أن تكون مستدير الشكل أو مربعاً . ولما كان هبوم لا يشك في وجود الحياة العقلية في الانسان على الرغم من أنها لا توجد في مكان ولا تقبل الخصائص المكانية فإنه يعلن مبدءاً هاماً هو أن من الأشياء ما يوجد لسن في غير مكان ويقرر أن أكثر الموجودات إنما توجد على هذا النحو (١) . يبدو واضحاً من كل ذلك أن بين الحياة العقلية والحوادث الطبيعية اختلافاً أساسياً هو أن الحالات الأولى لا توجد من مكان بما يتضمنه ذلك من خصائص مكانية تقبل التكميل والقياس والملاحظة ، بينما الحوادث الطبيعية توجد في مكان بالضرورة ودايصحب ذلك من ملاحظات حسية ومقادير كمية .

ولا يؤيد هذه النظرة اللامادية إلى الحياة العقلية فلاسفة عقليون وتجريبيون فحسب ، وإنما يؤيد ما كذلك بعض الفلاسفة الماديين - نقصد أصحاب نظرية الظاهرة الثانوية *Epiphenomenalism* وأصحاب نظرية التطور الانبثاقى *Emergent evolution* (٢) . يتحسس أصحاب هاتين النظريتين لنظرية

(١) Hume, A Treatise of Human Nature, pp. 234 — 236, (١) Oxford, 1955.

(٢) نجد موجزاً لهاتين النظريتين في الفصل الثامن .

التطور في علم الأحياء . وهاك خلاصة نظريتهم . كل ما بالكون مادي بحث
يخضع لقوانين علوم الطبيعة والكيمياء وعلم وظائف الأعضاء ، والكائنات
المعنوية أكثر تعقيدا في تركيبها ووظائف أعضائها من الكائنات اللاعنوية ،
وينبثق عن التعقيد خاصة جديدة هي الحياة ، وتتفاوت الكائنات الحية في
درجة تعقيدها ويبلغ التعقيد مداه في الإنسان ، والمخ في الإنسان تركيب معقد
من العمليات الفسيولوجية والعصبية ، وينشأ عن تعقيده منبثق جديد emergent
هو العقل أو الشعور ، والمقصود بالمنبثق نشأة شيء جديد له خصائص جديدة
تختلف عن الخصائص الفسيولوجية والعصبية في المخ ، ولا يمكن التنبؤ بتلك
الخصائص الجديدة من قوانين الأحياء ووظائف الأعضاء ، بل ليس في تناول
تلك العلوم اكتشافها ولا بحثها ، وإنما نكتشفها باستبطان فالحياة العقلية ناشئة
في أساسها من تركيب الجسم وتعقيده ، لكنها لما نشأت اكتسبت خصائص
جديدة غريبة على طبيعة الجسم .

خذ حالة الاحساس بالألم مثلا نوضح به موقف النظرية الانبثاقية -
اقرب أصبعي من نار مشتعلة رغما عني ، فاحسست بالألم فابتعد أصبعي عن
مصدر النار بحركة لا إرادية . قد يفسر السلوكيون هذا الموقف على أساس
المنبه الطبيعي الخارجي وهو النار والاستجابة العصبية في المخ ما أدت إلى حركة
اليدين ، لكن أصحاب نظرية الانبثاق يؤكدون عنصر ثالثا يتوسط المنبه
والاستجابة ، هو عنصر الوعي المباشر بالألم والتوجع والمعاناة وهو عنصر
نفس خالص أو حالة عقلية خالصة . نعم ينبثق هذا العنصر عن الحوادث
الفسيولوجية في المخ لكن ملاحظتها وتسجيلها وبحثها والتنبؤ بها يخرج عن
نطاق علم وظائف الأعضاء . أننا نعرفها باستبطان . ولئن سألت كيف نشأت
هذه الحالة العقلية عن التغيرات الفسيولوجية لسكانت الاجابة : لا ندري ، لكن

عجزنا عن تفسيرها لا يعنى عدم وجود الواقعة (١) .

اعتراضات وردودها

قد يقال إن الإحساس بالألم أمر مادي لأنه يقوم في مكان فإذا جرح أصبعك أو ذراعك أو تألمت فإنه يمكنك الإشارة إلى موضع الألم في هذا العضو المصاب أو ذاك . أليس ذلك دليلا على أن للإحساس مكانا ؟ ونجيب بأن الموضوع الذى يشير إليه المصاب ليس هو الألم وإنما هو المظهر الفسيولوجى للألم وهو الاستجابة العصبية للمنبه الذى أحدث الجرح أو التلف ، لكن لا يمكنك القول أن الألم قائم في أصبعك أو ذراعك أو في أى مكان آخر ليس للتوجع أو التألم مكان خاص ، لافى العضو المصاب ولا حتى فى المخ وإنما يمكنك أن تقول أن التوجع قائم فى الجسم كله أو قائم فى حيث أكون ، فى الحجرة أو فى الترام أو فى الشارع أو فى أى مكان آخر . لكن الحديث عن الجسم كله كمكان لإحساسات حديث عن معنى ضعيف لمكان الإحساسات لا يهدف إليه المعترض أراد المتراض الحديث عن جزء معين من الجسم كمكان للإحساسات ،

لا عن الجسم ككل (٢)

(١) أنظر : The Encyclopedia of Philosophy, Vol I, pp 69-71.

وأيضا

p. 125 ; Vol. IV, p. 102

Broad, The Mind and Its Place in Nature, Chs. 6, 14, London,

وأيضا

1925

S Langer, Mind : An Essay on Human Feeling, Vol. I, pp.21-9,

London, 1970.

وأيضا

K. Campbell, Body and Mind, pp 116 - 118, London, 1971.

J. Shaffer, Could Mental States Be Brain Processes, (٢) فارن :

ses, Journal of Philosophy, 1961 : reprinted in Borst (ed.), The

Mind - Brain Identity Theory, p 115, London, 1973.

قد يقال إنه أمكننا الآن قياس نسبة الذكاء أو درجة الانتباه ودرجة التذكر أو النسيان ونحو ذلك . ونجيب إن ما يقاس إنما هو التغيرات الفسيولوجية التي تصاحب تلك العمليات العقلية . لتلك العمليات شروط فسيولوجية ضرورية وقد يكون لها نتائج فسيولوجية أيضا ، فذلك هو ما نقيسه ونرصده ، - تغير الخلايا الحية في منطقة معينة في المخ ، وسرعة حركتها أو بطاؤها وسلامة العقد العصبية synapses والخيوط العصبية nerve fibres أو صحتها ونحو ذلك ، ولكل ذلك دلالة عند الفسيولوجي لتحديد نسبة التذكر أو الذكاء الخ . لكن العمليات العقلية ذاتها لا تقبل الملاحظة الحسية ولا المقياس . وإلا لاستطاع الفسيولوجي بأجهزته التكنولوجية أن يقول إن فلانا يتذكر الآن كذا أو يعتقد الآن بكذا . وهذا ما لم يقله أحد . قد يقصد المعارض أن يقول إن العمليات العقلية ليس لها من معنى غير التغيرات الفسيولوجية التي تحدث في المخ ، نكتفي الآن بالإشارة إلى قول بعض علماء الطب العقلي أن العملية العقلية ليست مساوية في معناها للتغير الفسيولوجي ذلك لأنه يمكنك وصف إحساساتك أو ذكرياتك دون أن تعرف شيئا عما يدور في مخك من حوادث فسيولوجية ، ولو كان كل معنى الحالات النفسية والحوادث العقلية أنها عمليات فسيولوجية ، لوجب أن أكون واعيا بعمليات الفسيولوجية حين أعي حالاتي النفسية ، وليس هذا صحيحا (١) .

لقد كان جون لوك مؤسس الفلسفة التجريبية الانجليزية في العصر الحديث مهاجما للفلسفة الديكارتية العقلية وختلفا عنها في مواقف كثيره ، غير أنه كان

U. T. Place. « Is Consciousness a Brain Process, » British (١) Journal of Psychology, 1959. reprinted in Chappell (ed.), The Philosophy of Mind, New Jersey, 1962

يعتقد بثنائية النفس والجسم ، متأثراً بديكارت ، كما كان يرى لامادية الحياة العقلية في الإنسان . ورغم ذلك فقد أبدى ارتياحه وشكوكه حول لامادية العقل ، واستند في ذلك إلى أن للنفس بعض خصائص المادة مثل الوجود في المكان والزمن . كان يقصد بالوجود الزمني للنفس إننا نرى بوجودنا نتيجة وعينا بحالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية تتعاقب علينا الواحدة في أثر الأخرى في فيضان متصل وتداخل تام . وكان يقصد بالوجود المكاني للنفس ، لا أن لها وضعاً مكانياً داخل البدن ، أو أن لها أبعاداً ، وإنما توجد النفس حيث يوجد الجسم (١) . وترك لغيره الذي بلغ بالتجريبية درجات أكثر مما ذهب إليه لوك الرد عليه ، إذ يقول إن وجود النفس والجسم في كل واحد لا يجعل النفس مكانية مادية وإنما يجعلها وجوداً واقعياً . للحياة العقلية وجود واقعي لسكن ليست لها خصائص مادية :

التمييز بين المكان النفس والمكان الطبيعي :

حاولنا في الفقرات السابقة الدفاع عن وجهة النظر القائلة أن الحالات النفسية والحوادث العقلية متميزة من حالات الجسم وحوادثه وما يجري في العالم الطبيعي بوجه عام على أساس أن النوع الأول من الحالات لا يوجد في مكان ولا يقبل الإدراك الحسي والبحث التجريبي بينما النوع الثاني يوجد في مكان ويقبل هذا الإدراك والبحث . فانتقل الآن إلى تسجيل موقف نادى به بعض الفلاسفة المعاصرين وبعض علماء فسيولوجيا الأعصاب ، يميزون فيه بين نوعين من المكان الزمني ، المكان - الزمني المدرك Perceptual space time

Locke, An Essay Concerning Human Understanding, Bk. (١)

2, Ch. 1, Sec. 4; 4. 3. 6.

والمكان - الزمنى الطبيعي physical space-time . ونوجز هذا التمييز فيما يلي .

نخذ الحوادث العقلية أولا ، وأبسطها ما يحدث فى حالة الإدراك الحسى . أرى شيئا ماديا أمامى أحصل على يسمى المدرك الحسى Percept (وهو قريب مما سماه لوك بالفكرة) . حين أرى أمامى منضدة مثلا أعنى إن لدى مدركا حسيا عنها ، وهو مؤلف من مجموعة معطيات الحسية ، المعطى الحسى البصرى عن لونها ، وبفضل قوانين الترابط أحصل على معطيات لمسية وسمعية وغيرها . إن بين المدرك الحسى عن المنضدة والمنضدة الخارجية علاقة عينية بلاشك لكن ليسا نفس الشيء . ومدركات الحسية خاصة بـ Private لا يدركها سوى : ما أراه لا يراه غيرى ، وما أسمعه لا يسمعه غيره وهكذا . نعم قد يرى شخصان شيئا واحدا ، ويعتبر هذا الشيء منها للبصر . ولا بد من استجابة فسيولوجية . وهذا يمكن الاختلاف . تختلف استجابة كل منها للمنبه الواحد حسب قرب أحدهما من الشيء وبعد الآخر عنه ، والوضع المكانى الذى نطرق منه كلاهما إلى نفس الشيء ، وحسب الوسط العصبى الذى يمر فيه المنبه هو العين والأعصاب المخ ، ويمكن أن تطبق خصوصية المدركات الحسية على الذكريات والاحساسات والرغبات وما إلى ذلك . ليس بالحياة العقلية خصوصية فحسب ، وإنما هى أيضا ذاتية

الطابع Subjective بمعنى أنها لا تقبل الملاحظة العامة الموضوعية كما أسلفنا القول .

توجد هذه الحوادث العقلية فى مكان لكنه ليس المكان الطبيعى ، وإنما فى مكان تخاض تسمية « المكان المدرك » ، ذلك لأن المدرك الحسى مثلا خصائص مكانية .

مأثره فى مجالنا البصرى مثلا له امتداد وشكل وعلى علاقة مكانية بالاشياء الأخرى فى مجالنا البصرى . افترض لى أرى تمرا فإن لمدركى الحسى عنه امتدادا وشكلا والخطوط السوداء على ظهره على علاقات مكانية مع الأجزاء الصغراء فيه وأنفه

على علاقة مع ذيله ، وهكذا ، بحيث قد احتفظ بهذه الصورة حين أدير ظهري للنمر الذى أمامى فى الخارج . خذ الصورة اللاحقة after-image مثالا آخر . أنها موقف بسيط مألوف خلاصته أنك حين تدخل حجرة مظلمة ثم تنيرها فجأة وتنظر فى الضوء بانقباض شديد ثم تطفىء الضوء فجأة فإنك تلاحظ فى مجالك البصرى بقعة ضوئية صغيرة مستديرة الشكل يحيطها أصفر اللون ووسطها برتقالى اللون ، وتستمر بضع ثوان ثم تختفى . لا يمكن أن توجد هذه الصورة اللاحقة فى المكان الطبيعى لأنه لا يراها غيرك ، وهى قائمة فى مجالك البصرى الخاص بك . هذا المكان المدرك خاص بك مثل مدركاتك تماما . وتعدد الامكنة المدركة بتعدد الناس . وما يقال عن المكان المدرك يقال عن زمن مدرك : حين تتعاقب على حالات الشعور من إحساس أو إدراك أو انفعال أو إرادة ، أعياها قائمة فى زمن أو ديمومة ، لكنها ليست الزمن الطبيعى لأنى قد أحس بديمومة انفعال غضب أو خوف بسبب ما كابدت من مشاعر حادة أخذت منى طاقة نفسية كبيرة لكن هذه الديمومة النفسية قد تكون استغرقت دقائق قليلة فى حساب الزمن الطبيعى وهكذا .

وهناك معياران نميز بهما المكان المدرك من المكان الطبيعى المعيار الأول هو أن المكان المدرك خاص بصاحبه بينما المكان الطبيعى يشترك فى إدراكه كل الناس . المعيار الثانى هو أن المكان المدرك معطى بينما المكان الطبيعى تركيب عقلى أو استدلال ولذلك يسميه بعض العلماء المسكان التصورى conceptual space . ومعنى المعطى ما أستقبله رغما عى دون تدخل إرادتى فى استقباله حين افتتح فمى على ضوء أمامى أو يدق من حولى ناقوس وتكون حواسى سليمة لاتلف فيها ويكون مصدر الضوء أو الصوت قريبا منى ، فإنى لا محالة رائى الضوء وسامع الصوت . وأنا على يقين من استقبالى للمعطى حين يُعطانى ولا يستطيع أن يشكك فى

س . ن . ج .

في الجدل غلبه؛ أما المكان الطبيعي ودوامه يتحدث عنه علم الطبيعة في الأرض والسماء فإنه استدلال أصل لاهية بتقدمات طويلة ينصها علم الطبيعة . يمكننا التمييز بين المكان المدرك والمكان الطبيعي بأمثلة . يختلف إحساسى بحسبى عن معرفة العالم الطبيعى أحس بحسبى إحساسا مباشرا بطريقين معطيات حسية بصريه ولمسية وليس بينى وبينه حائل لكن عالم الطبيعة ينظر إلى جسمى كنظره إلى أى جسم آخر على أنه مؤلف من أجزاء . وكل جزء مؤلف من ذرات تتحرك في المكان الطبيعى وهكذا .

خذ مثالا آخر : حين أرى نجما في السماء يحدث لى مدرك حسى عنه . يوجد هذا المدرك بمعنى ما فى رأسى (للعلاقة العلية بين التغيرات الفسيولوجية فى المخ الناتجة عن تأثير المنبه الضوئى على العين والنجم ذاته) ، ومن هذه الجهة يوجد المدرك الحسى فى المكان الطبيعى لأنه موجود فى رأسى ورأسى جزء من جسمى الذى يوجد فى المكان الطبيعى ، لكن المدرك الحسى قائم فى المكان المدرك بمعنى أن ما أراه حين أرى النجم خاص بى، تماما كخصوصية إحساسى بألم فى رأسى .

بعد إيمان التمايز بين المكان المدرك والمكان الطبيعى ننقل إلى أن بينهما علاقات . هيا نتقدم خطوة ونحدث عن المتصل المكاني الزمنى بدلا من الحديث عن المكان والزمن مستقلا أحدهما عن الآخر ، لأن الفلاسفة على اتساق مع معطيات علم الطبيعة المعاصر - تقصد نظرية النسبية . فقول الآن أن العالم الطبيعى يقوم فى لست مكانى - زمنى ، لكن الحالات النفسية والحوادث العقلية تؤلف نسقا مكانيا - زمنيا خاصا ، وهذا النسق معطى وليس استدلالا وليست له عمومية الملاحظة الخارجية . وأما العلاقات بين النسقين من المكان الزمنى فهى علاقات علمية - زمنية ، وتعنى بالعلاقات العلمية أن للحالات الشعورية شروطها

الفسولوجية الضرورية في الجهاز العصبي المركزي أو المخ وحده . حين أرى
أماى شيئاً ما فإن مدركى الحسى عنه ناشئ عن موجات ضوئية تخرج من الشيء
إلى عيني ثم إلى العصب الضوئى في فاللحاء المخى ، وأما العلاقات الزمنية فمنها
أن الحوادث الطبيعية ومن بينها ما يحدث في المخ من تغيرات فسيولوجية تحدث
في تعاقب ولها ديمومة زمنية ، وأن حالات النفسية وحوادث العقلية تحدث هي
الأخرى في تعاقب زمني خاص ولها ديمومة خاصة ، لكن الديمومة الشعورية
مصاحبة أو لاحقة للديمومة الطبيعية . لا توجد الحياة الشعورية في النسق المكاني
الرمي الطبيعي لأنه لا يمكنك ملاحظتها بالحواس أو بأى ملاحظة عامة . وهنا
نقول لا أن الشعور وحالاته توجد في الرأس بمعنى مكاني (وإنما بمعنى حسي
وزمني فقط) ، بل أن العكس هو الصحيح ، وهو أن الرأس والجسم ، كله قائم
في الشعور أو في مدركاتك الحسية عنه (١) .

(١) نادى التمييز بين المكان الزمني النفسي والطبيعى عدد من الفلاسفة المعاصرين وعدد
أساتذة الطب العقلى وأساتذة الفسيولوجيا ويختلفون فيما بينهم في بعض التفاصيل ، لكن
ماسبجلناه في هذه الفقرة خلاصة الخطوط الأساسية التي يتفقون فيها . أنظر :

Broad, Scientific Thought, eds. 7 - 13, London, 1923.

Russell, An Outline of Philosophy, pp. 143 - 7, 252-3, London
1927.

Price, "Survival and the Idea of Another World" 1953.

Smythies, "The Representative Theory of Perception".

Kuhlenbeck, The Concept of Consciousness in Neurological
Epistemology ولانالات الثلاثة الأخيرة منشورة في كتاب :

Smythies, (ed.), Brain and Mind, Lonon, 1965.

مراجع الفصل الثاني

- Broad, C. D., *The Mind and Its Place in Nature*, Kegan Paul, London, 1925.
- Campbell, K., *Body and Mind*, Macmillan, London, 1970
- Descartes, *The Philosophical Works of Descartes*, trans. by Haldane and Ross, Cambridge, London, 1931.
- Edwards, P., (editor), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vols., 1, 2, 4, 5, N. Y. 1967
- Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, 1888.
- Kuhlebeck, « *The Concept of Consciousness in Neurological Epistemology* », included in Smythies, (ed.), *Brain and Mind*, Kegan Paul, 1965
- Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, London.
- Place, U. T., « *Is Consciousness A Brain Process ?* » *British Journal of Psychology*, 1956.
- Price, H., « *Survival and The Idea of Another World* », included in Smythies (ed.), *Brain and Mind*.
- Russell, B., *An Outline of Philosophy* Allen and Unwin, London, 1972.
- Shaffer, J., « *Could Mental States Be Brain Processes ?* », *Journal of Philosophy*, 1961.

الفصل الثالث

الحياة النفسية وطبيعتها (٢)

مقدمة :

أوجزنا في الفصل السابق حججنا لها وجاهاتها دفاعا عن لامادية الحياة العقلية وهما أن الحياة العقلية ليست في مكان وما ينطوى عليه ذلك من شكل ووزن ومقياس وملاحظة حسية ونحوها ، وأن الحياة العقلية قد توجد في مكان نفسى خاص يختلف عن المكان الطبيعى الذى توجد فيه الأشياء والحوادث الطبيعية .

ننتقل الآن إلى إيجاز بعض الحجج التى تدافع عن مادية الحياة العقلية ومناقشتها وسوف نختار ثلاثة منها : ما تقدمه النظرية السلوكية فى علم النفس التى نشأت فى العشرينات من هذا القرن ، وما يقوله علم السيبرنيتيكا Cybernetics الذى ظهرت صورته الواضحة فى الأربعينات ، وما تقدمه نظرية فلسفية معاصرة يسميها أصحابها النظرية الذاتية ، Identity Theory وظهرت فى أواخر الخمسينات وعلى الرغم من أن هذه النظريات تنتمى إلى علوم مختلفة وتتناول موضوعات مختلفة غير أنها تعرض جميعا لموضوع العقل الإنسانى وتلتقى عند نقطة واحدة وهى أن النفس الإنسانية أو العقل الإنسانى ليس إلا تغيرات فسيولوجية معينة فى الجسم ، أو فى المخ بوجه خاص . ويمكن اعتبار تلك النظريات الثلاثة حلقات متصلة متطورة ، تتجنب الثانية أخطاء الأولى وتطورها ، كما تزيد الثالثة من ثمرات الثانية وقصورها وتطورها (ومن الممكن لمباحث آخر أن يختار نظريات ومواقف مختلفة يطور بها الطبيعة المادية للحياة العقلية فى الإنسان) .

النظرية السلوكية في علم النفس :

يجب أن نقدم منذ البدء عددا من النقاط التوضيحية ، يجب التمييز أولا بين السلوكية السيكلوجية والسلوكية الفلسفية ، والتمييز ثانيا بين السلوكية السيكلوجية في بدء نشأتها على أيدي جون واطسن (J. B. Watson) (١٨٧٨-١٩٥٨) والسلوكية السيكلوجية المتطورة على أيدي عالم النفس السلوكي المعاصر سكندر B. F. Skinner وغيره ، وسوف نؤجل مناقشة السلوكية الفلسفية والسيكلوجية المتطورة لفصل لاحق . يجب التمييز أخيرا في السلوكية المبكرة بين المنهج والنظرية . المقصود بالسلوكية كمنهج أن نقصر الاهتمام - حين نتناول الظواهر النفسية - على مظاهر السلوك التي تصدر عن الإنسان في البيئة من حوله مما يقبل الملاحظة العامة . أما السلوكية كنظرية فإنها موقف معين من طبيعة العقل الإنساني مؤداه أن العقل ليس إلا حدوث نماذج من السلوك الظاهر في البيئة أو السلوك الباطن (التغيرات الفسيولوجية) . داخل الجسم ، مما يكون موضوع ملاحظة عامة (١) .

ولهذه السلوكية المبكرة عدة نظريات في التعلم والتذكر والانفعالات والتفكير . تفسر التعلم بأنه « استجابة مكتسبة » learned reaction (تمييزا طبعا من الاستجابة اللاإرادية التي تحدث في الفعل المنعكس الشرطي) والاستجابة المكتسبة استجابة عصبية حركية لمنبهات طبيعية ، أكتسبها بفضل التكرار والتعود ، بحيث تثبت تكيفا ناجحا مع البيئة . وهذه النظرية امتداد لنظرية التعلم بفضل المحاولة والخطأ كما رأها علم النفس الحيواني . والتذكر نوع من العادة . وليس الاحساس

(١) أنظر : Shaffer, Philosophy of Mind, Printice-Hall Inc., New Jersey, 1968, p. 15.

بالألم سوى سلوك لا إرادي يقوم على قوانين المنبه والاستجابة الآلية. ويعتمد الإدراك الحسى على نفس القانون فحين أفتح عيني بطريقة إرادية وأماى شيء ما فليست الرؤية سوى تنبيه ضوئى يسقط على العين وينتقل بطريقة آلية إلى الأعصاب فالخ الذى يستجيب بطريقة آلية ، وما الخوف أو الغضب مثلاً سوى نماذج من السلوك الحركى للجسم من هرب أو صراخ أو اعتداء أو دفاع عن النفس ونحو ذلك ، وليس التفكير سوى حركات طفيفة فى أعضاء النطق (الشفاه واللسان والحبال الصوتية) . ولقد لاحظنا أن بعض العمليات العقلية كالتذكر أو الصور الحسية images أو الصورة اللاحقة قد تعبر عن ذاتها فى سلوك خارجى ، وحينئذ ينسب تلك العمليات بتغيرات فسيولوجية معينة فى الجهاز العصبى أو فى المخ ، حتى السلوك الظاهر فى البيئة يعبر عن ذاته فى صورة تغيرات فسيولوجية فى الأحشاء والعدد ونبض القلب وتغيرات فى خلايا المخ ونحو ذلك. وإذن فلا معنى للشعور والعقل والحالات النفسية والحوادث العقلية غير تلك التغيرات الفسيولوجية والحركات الظاهرية ، بل يتجنب السلوكيون استخدام تلك الألفاظ والمفاهيم السيكلولوجية وينكرونها (١) .

إن المنهج السلوكى مفيد ولا اعتراض عليه - نبدأ البحث فى الظواهر النفسية بملاحظة ما يحدث فى الجسم من تغيرات ومحاولة تفسيرها ، فإن استطاعت هذه التغيرات تفسير تلك الظواهر تفسيراً تاماً ، اكتفينا بهذا المنهج . وإذا لم نستطع حاولنا منهاجاً آخر ، لكن السلوكيين اعتقدوا بكفاية هذا المنهج مدفوعين إلى ذلك بموقفهم من طبيعة العقل . ولكى نناقش نظريتهم هذه ، علينا مناقشة

رفضهم للنهج الذاتي الاستبطاني، ومناقشة تصور السلوك ذاته وما إذا كان السلوك يفسر كل حياتنا الشعورية تفسيراً شاملاً. لكننا نرجى مناقشة هذين الموقفين لفصلين قادمين. ويكفي هنا أن نقدم الشكوك والاعتراضات الثلاثة الآتية: (١) حاول كثير من علماء النفس المعاصرين للسلوكية المبكرة إقامة الدليل التجريبي على زعم واطسن أن التفكير يتألف من حركات طفيفية في جهاز النطق فلم يجدوا تلك الحركات في أثناء القيام بعملية التفكير (١).

(٢) حاول واطسن في تجاربه على الفأر داخل المتاهة استئصال حواسه واحدة بعد الأخرى فلاحظ أن الفأر لا يزال يجرى في المتاهة كما لو كان له بصر وسمع، وعمل خروج الفأر من المتاهة ببقاء الاحساس العضلي الذي يعطى إشارات حسية تمكن الفأر من متابعة الجرى في الطريق الذي تعلمه من محاولاته السابقة. لكن قام لاشلي Lashley من أكبر أتباع واطسن بالقضاء على الاحساس العضلي في الفأر، وذلك بإزالة المسالك الدموية والبصية المؤدية إليها في الحبل الشوكي، فلاحظ أن الفأر لا يزال يجرى في المتاهة ويمكن من الخروج منها. ففسر لاشلي ذلك أن الفأر اكتسب نوعاً من التوجيه العام orientation نحو الخروج من المتاهة، أو نوعاً من الاستبصار insight. وذلك التفسير أقرب إلى مدرسة الجشتمالت - المعاصرة له - من المدرسة السلوكية التي أقامت نظرياتها على أساس قوانين المنبه والاستجابة فقط. هاجمت مدرسة الجشتمالت التفسير السلوكي الآلي للبحث الإدراك والتعلم وتحمسوا للقول أن الكائن الحي يدرك الكل قبل الأجزاء سواء في الإدراك أو في السلوك. (٢)

(١) وودورث: مدارس علم النفس المعاصرة، ترجمة كمال دسوقي ص ١٢٨، دار المعارف، ١٩٤٨.

(٢) أنظر: Flugel, op. cit., P. 260 وأيضاً: وودورث: الكتاب السابق ص ١٤٢.

(٣) تعتبر معرفة السلوكيين لعلم وظائف الأعضاء مرحلة فيحة ساذجة في علمنا بتركيب الجهاز العصبي والمنخ بوجه خاص والوظائف التي تؤديها، إذ يرفض علماء وظائف الأعضاء الآن تفسير حوادث الجهاز العصبي والمنخ بقوانين المنخج والاستجابة التي تنطوى على انفصال العمليات الفسيولوجية داخل الكائن الحي بعضها عن بعض ، ويشرحون لنا الطريقة الدينامية المعقدة التي يؤدي بها المنخ الوظائف كما سنرى بعد حين .

النمير نطيقا :

البيزنطيقا Cybernetics (١) علم حديث يضم مجموعة مترابطة من الدراسات تعاون فيها علماء الهندسة الالكترونية والمناطقة وبعض علماء وظائف الأعضاء، ويرجع الفضل في صياغته الدقيقة إلى العالم الرياضى والطبيعى الأمريكى فينر N. Wiener في كتابه النمير نطيقا أو التوجيه والتوصيل في الحيوان والآلة (١٩٤٨) Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine.

وليس اختراع الآلة الحاسبة computer والحاسب الالكترونى electronic c. إلا الثرات التطبيقية لهذا العلم ، وهما قة التكنولوجيا المعاصرة . يهنا من هذا العلم الاشارة إلى القضايا الأساسية التي يتررها هذا العلم وما يقوم به الحاسب . إن الحاسب يؤدي عمليات حسابية وجبرية بدئة وسرعة يفوق بها الانسان ، يستجيب للبهات بسرعة فائقة ويتذكر بوضوح أى يستخدم ويتنخب من مخزن store يدخل في تركيبه - مايساعده على حل المسائل التي نقدها لايه ، ويبرهن على نظريات رياضية بالة التعقيد بطريقة آلية عجيبة وبسرعة خاطنة ، يمكنه

(٢) الكلمة مشتقة من كلمة يونانية تعنى من يدير الآلة ويوجهها Steersman .

تعلم الشطرنج ولعبها ، وقد أمكن اختراع طائرات تحلق في الجو وتؤدي وظائف معيّدة طسا كالتهجس على مواقع العدو أو إطلاق صواريخ موجهة ، وذلك بفضل حاسب الكتروني معقد يوجهها ، وكثيرا جدا من الاعمال التي نلاحظها في الحياة اليومية في الدول التي بلغت شأوها من الحضارة (١) .

أما المواقف الأساسية التي يقررها السيبرنطيقا فإننا نوجزها فيما يلي :
(١) ليس الجهاز العصبي في الانسان بعامة والمنح الانساني بخاصة سوى نموذج من الحاسب الالكتروني ، لأن مختلف الوظائف التي يؤديها والعمليات الكهربائية والعصبية التي يقوم بها شبيهة بالوظائف والعمليات التي يقوم بها الحاسب الالكتروني بطريقة آلية بحتة (٢) يمكن تفسير القوانين الأساسية في علوم الاحياء ووظائف الاعضاء وعلم النفس تفسيراً كاملاً بقوانين علوم الطبيعة والميكانيكا والكيمياء ، ويدافع عن هذا الفرض أيضا بعض الفلاسفة المعاصرين وعلى رأسهم كارناب R. Carnap فيما يسميه الرد الفيزيائي Physicalism ، ومؤداه إمكان ردّ قوانين الكيمياء إلى علم الطبيعة ، وقوانين علم الاحياء إلى علم الكيمياء ، فإذا أمكن ردّ قوانين علم النفس والاجتماع إلى علم الاحياء ، نكون قد أنجزنا تفسير كل ظواهر العالم الطبيعي والانسان بقوانين العلم الطبيعي ، ومن ثم يمكن رد كل قضية عن الحالات النفسية والشعورية في الانسان إلى مجموعة من قضايا عن الحالات النفسية والشعورية في الانسان إلى مجموعة من قضايا عن حالات فيزيائية ،

(١) أنظر : Encyclopedia of Philosophy, I, P., 162 - 7; II, P.

281 - 2 , V, P. 183,

وأبضا : M. Scriven, « The Mechanical Concept of Mind » , reprinted in Anderson (ed.), Minds and Machines, N. J., 1964.

ورأى كارت أن قضايا النوع الأول مكافئة - بالمعنى المنطقي لقضايا النوع الثاني (١) . (٣) يدل تصميم الحاسب الالكتروني ووظائفه على نجاحه في التكيف مع البيئة والسلوك الغائي وهما أخص خصائص الكائن الحي (٢) . ولذا يمكن القول أن الحاسب يسلك سلوكا عافلا كالإنسان مادام يمكنه التذكر والاستدلال والمقارنة وحل المشكلات المعقدة ، وكأنه إنسان آلي ، ولذلك يمكن تفسير العقل والفكر في الإنسان بقوانين العلوم التجريبية ولا حاجة بالإنسان إلى عنصر غريب على الجسم مما يسمونه النفس أو الجوهر العاقل ونحو ذلك . (٤) يواجه علماء السبب نطقيتا سؤالا ماما هو ما إذا كان يمكن للآلة أن تفكر؟ وأول من ألقى السؤال بطريق جاد هو العالم الرياضي والمنطقي الانجليزي تورنج Turing عام ١٩٥٠ ، ورأى أننا لم نصل بعد إلى تصميم آلة مفكرة على نموذج إنساني تام لكن تصميمها في المستقبل أمر ممكن . ووضح رأيه بقوله أننا إذا استخدمنا كلمة «آلة» بمعنى ما يصنعه إنسان ، إذن فلا معنى للسؤال ما إذا كانت الآلة تفكر ، لأن التفكير مقصور في استخدامنا للغة على الإنسان ، ولا يسمح هذا الاستخدام بإسناده إلى الشيء المصنوع ، لكن إذا أمكن صناعة آلة قادرة على أداء أعمال بالغة التعقيد وتشبه سلوك الإنسان الطبيعي فيجب الاعتراف

(١) أنظر : Ayer, « Philosophy as Elucidating Concepts », reprinted in Bobik (ed.), The Nature of Philosophical Inquiry, pp. II4 – II5, London, 1970.

(٢) كان وليم جيمس ووليم مكدوجل ينظران إلى الكائن الحي ردا على تشبيهه بالآلة أن به سمتين رئيسيتين تميزه عن الآلة وهما السلوك الغائي المهادف والوعي به ، وتحقيق التكيف الذاتي .

بإمكان الآلة المفكرة (١) .

اعتراضات علماء وظائف الأعضاء على نتائج السيمبر تطبيقاً :

(١) لا يوافق بعض عمالقة فسيولوجيا الأعصاب Neurophysiology على تشبيه علماء السيمبر تطبيقاً للدماغ المخى بالحاسب الالكتروني لأنهم يقولون أن كثيراً من وظائف الدماغ المخى في الإنسان أكثر تعقيداً مما يؤديه أكثر الحساسيات الالكترونية تطوراً ، وأنه لا تصدر خبرات شاعرة عن كل الوظائف التي يؤديها المخ الإنساني لكن تصدر هذه الخبرات عن بعض تلك الوظائف ، ولأنزال فهم الظروف التي تتوفر حين توجد التغيرات العصبية في الدماغ وتؤدي إلى الخبرة المشاعرة ، فإذا كان هذا هو مقدار فهمنا بعمل المخ الإنساني فلا أساس لتشبيهه بالحاسب الالكتروني (٢) .

(٢) نعم يستطيع الحاسب تذكر حوادث ماضية طبق برنامج هو مبرمج لأنه قادر على تخزين معلومات واستخدامها عند الحاجة ، لكن ذكريات الحاسب منفصلة ومنعزلة ووحدات الذكريات في الحاسب محصورة في مكان محدد من الجهاز . أما التذكر في الإنسان فليس له مكان محدد في المخ ، بل هو عملية جشعاً لطية ديناميكية معقدة لا شبه لها بتذكر الحاسب .

(٣) يعترض بعض علماء النفس على علماء السيمبر تطبيقاً في موقفهم من إمكان تفسير كل أعمال الكائن الحي تفسيراً آلياً ، أو رد قوانين علم الاحياء رداً كاملاً .

(١) أنظر A.M.Turing, «Computing Machinery and Intelligence»

Mind, 1950; reprinted in Anderson (ed.), op. cit., p. 14

(٢) Eccles, Facing Reality : Philosophical Adventures by a

Brain Scientist, pp, 3 - 4, New York, 1971.

إلى قوانين علوم الطبيعة . يقولون أولا لا يمكننا التنبؤ بيقين بحوادث المخ فقد يؤدي تركيب تشريحي معين في المخ وطينة غير الوظيفة التي أراد لها ، وليس الأمر كذلك في الحاسب .

ويتول علماء التشريح ثانيا إن الحاسب يقوم حتما بوظائفه بطريقة ديناميكية وليست آلية بحتة ، لكن هذه الطريقة تختلف عن الطريقة الدينامية التي يعمل بها المخ الانساني ، لأن هذا تلعب في أدائه ووظائفه عدد من العناصر الغريبة على تصميم الحاسب : تقصد عنصر الوراثة ودور النطور والتكيف الذاتي الذي ينطوي مثلا على إصلاح ذاتي لعضو تالف ، وبينما الحاسب لا ينافس أقل الكائنات الحية تنبذا في هذا المضمار (١) .

اعتراضات الفلاسفة على نتائج التعبير نظيقا :

(١) يؤدي الحاسب الالكتروني لإنجازات عظيمة لكن تنقصه الحياة ، ويرى بعض الفلاسفة الوعي والتفكير بالحياة ، ويطبقون منهجنا منينسا ، تقو أننا نصف شيئا ما بنسبة إذا كان من الممكن وصفه بسلب تلك الصفة والانسان حتى ، قضية مقبولة اداام يمكننا القول أن الانسان يموت ، لكن لا معنى للحديث عن آلة حية ، ولا آلة ميتة . لا معنى لوصف الحجر بأنه حي أو ميت . ومن البطلان أن نصف المسطرة الحاسبة slide - rule بالحياة لجرد أنها تقدم لك مقياسا بالغ الدقة لعمل عمدهى أمامك ، أو أن نصف الساعة بالحياة لجرد أنها محكمة الصنع بالغ الدقة . ليس من المستحيل خلق آلة نصفها بالحياة إذا أمكننا صنعها من مواد بروتينية ، وحيث قد يكون بها حياة ، ولها وعى وشعور ،

(١) Sonnerhoff, Logic of The Living Brain, pp. 12 92-93 London, 1974.

لكن أكثر الحاسبات تطورا حتى الآن مؤلف من أنايبب مفرغة وتوصيلات كهربية ، ولا نتوقع من هذا الترتيب وعيا وحياة . حتى لو أمكن صناعة آلة حية فلن نسميها آلة وإنما نسميها حيوانا من صنع إنسان ، ولم يتم خالق هذا الكائن بعد (١) .

(٢) لا نقول عن شيء ما أنه مفكر مالم يكن إنسانا ، فالإنسان في تصورنا الطبيعية نموذج الكائن المفكر ، ولذلك فن أخطأ أن نصف الآلة بالتفكير . نعم تصدر عن الإنسان حوادث كثيرة تتم بطريقة آلية لا إرادية ، كما تصدر عن الحاسب أعمال كثيرة تدل على ذكاء ، لكن ليس الإنسان مجرد كائن يرى ويتذكر ويحل مسائل ويتعلم على صعوبات ، وإنما به أيضا إرادة ووجدان وآمال ونيات طيبة ونيات خبيثة ، له اعتقادات وشكوك ، نقول أيضا عن الإنسان أنه مسئول عن أفعاله وأنه مذنب أو بريء ، ونقول أخيرا أنه يعنى ما يفعل . لكن لا معنى لاستناد هذه الحالات المتصورة إلى الآلة (٣) .

(٣) ليس للحاسب سمة التفرد الانساني individuality . يمكنك استخراج أجزاء الآلة جزءا جزءا ثم تعيد تأليفها من جديد وتصبح كما كانت بكل دقة . يمكنك استبدال أجزاء جديدة بأجزاء قديمة من الآلة ، أو تغيير برامجها أو حرمانها من ذكرياتها وذلك باستبعاد مخزن معلوماتها ، بل يمكنك الحصول

Watanabe, Comments on Key Issues, reprintd in S. Hook (١)
(ed.), Dimensions of Mind, pp. 134 — 8, Collier Macmillan,
London, 1960.

Abelon, « A Spade is a Spade, So Mind Your Language, (٢)
Hook (ed.), op cit, p. 237.

آلتيين هما نفس الشيء كما لو كنت أمام نسختين من كتاب واحد . لكن الامر في الانسان مختلف . نعم يشترك الناس جميعا في الشكل الخارجى للجسم وفى تركيب الجسم من الداخل ، كما يشتركون فى أن لديهم جميعا غرائز وانفعالات وعواطف وذكريات الخ . لكن لكل انسان طريقته المنفردة فى إشباع الغريزة والتسامى بها إذا أرادته والنعير عن انفعالاته وعواطفه ، ولكل منها ذكرياته الخاصة ، وطريقته فى استجابته للبيئة وأسلوب تفكيره . زد على ذلك أنه لا يمكنك استخراج أجزاء جسم شخص ما ثم يظل بعد ذلك إنسانا حيا ، وبالتالي لا يمكنك إعادة أجزاءه من جديد ثم يصبح بعد ذلك كما كان . لا يمكنك سحب ذكريات شخص ما أو أمكاره بطريقة مماثلة لما قد نفعله فى الآلة من أخذ بعض أجزائها . نعم يمكن لشخص مريض أن يفقد ذكرياته ، لكنها تعود إليه بطريقة تلقائية إذا ذهب عنه مرضه . ذلك ما يقصده حين نتحدث عن خاصية التفرد التى يفرد بها الكائن الحى ولا تملكها الآلة . ليست الآلة معها تعتقد تركيبها سوى جهاز تسجيل لأغان مثلا ، يتكلم لكن لا يعي ولا يفهم ما يقول (١) .

النظرية الذاتية :

سميت النظرية Identity Theory كذلك لأنها ترى أن العقل هو هو المخ ، وتسوى بينهما ، وأن الحالات النفسية والعمليات العقلية ليست إلا تغيرات فسيولوجية معينة تحدث فى الجهاز العصبى المركزى أو حتى فى المخ فقط ، وليس العقل أكثر من ذلك . هذه النظرية حديثة العهد إذ بدأت فى أواخر الخمسينات

(١) أنظر : P. Ziff, « The Feelings of Robots », Analysis, Vol. XIX, 1959; reprinted in Anderson (ed), Minds And Machines, New Jersey, 1964.

من هذا القرن ، لكن الدعوى قديمة نادى بها فلاسفة قدماء مثل ديموقريطس ومخنفون مثل هوبز ، ولعل الجديد في النظرية المعاصرة أن أصحابها جعلوا أقوالهم متسقة مع التطورات العلمية لعلم وظائف الأعضاء ، وأفادوا من أخطاء السلوكية ونظريات السيبرنيتيكا وتجنبوها . وللنظرية جنتاخان ، جناح ، همتل ويمثله فيجل Feigl وأنباعه وهو أول المبشرين بالنظرية في صورتها المعاصرة . وجناح متطرف ويمثله عدد من أساتذة الفلسفة يسميهم فيجل والفلاسفة الأستراليين^(١) وأشهرهم سمارت Smart وبليس Plaec وآرمسترونج Armstrong وكوتن Quinton .

رأت النظرية الذاتية أن التفسير السلوكي لحالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية لا يفسر كل تلك الحالات ، لأنه بينما تفسر النظريات السلوكية حالات مثل الإرادة والإفعال والرغبة ، فإن حالات وحوادث أخرى مثل الإدراك والتذكر والخيال وتجربة الصورة اللاحقة والأحلام لا تفسر تفسيراً سلوكياً دائماً ، ولذلك طورت النظرية الذاتية التفسير السلوكي ورأت أن حالاتنا التي قد يصدر عنها سلوك وما لا يصدر عنها سلوك يمكن تفسيرها جميعاً بأنها ليست إلا تغيرات فسيولوجية معينة في المخ .

وهناك نقطة هامة أخرى تختلف النظرية الذاتية فيها عن السلوكية والسيبرنيتيكا . وهي أن هاتين النظريتين تنكران استخدام وجود الشعور والحالات النفسية وتفسران كل حياتنا النفسية في صورة سلوك خارجي وإنجازات يمكن ملاحظتها . كأنها يعتبران أن كل معنى للعقل والحياة النفسية هو نماذج

(٢) ليسوا جميعاً أستراليين الجنسية وإنما بعضهم إنجليز ذهبوا للتدريس بجامعة استراليا لفترة من الوقت ثم عادوا ، ويقيم بعضهم الآخر هناك .

السلوك الصادرة عن الجسم الانساني أو الحاسب في البيئة أو ما يصيب المخ والحاسب من تغيرات عصبية أو كهربية ، ومن ثم يمكن رد كل قضية عن الحياة النفسية والعقلية في الانسان إلى مجموعة من قضايا عن حالات فيزيائية أو فسيولوجية وأن قضايا النوع الأول مكافئة لقضايا النوع الثاني تكافؤا منطقيًا . ذلك هو القول أن بين العقل والمخ ذاتية منطقية ضرورية ، أى أن ليس للعقل من معنى غير ما يحدث في المخ من تغيرات وأن خصائص الحياة العقلية هي ذاتها لخصائص الجهاز العصبي المركزي أو المخ وأحداثها . لكن النظرية الذاتية تبدأ بالاعتراف بأن للإنسان وعيًا بذاته وإحساسات وإدراكا حسيًا وذاكرات وانفعالات وعواطف ورغبات وإرادات واختيارًا وشكًا واعتقادات ونحو ذلك ، وأن هذه الحياة الشعورية في الانسان مختلفة في معناها متميزة في خصائصها عن المخ وأحداثه وتغيراته الكيميائية والفسيولوجية .

يؤكد أصحاب النظرية أن لدينا من الموضوعات ماندر كها إدراكا مباشرًا ومنها ماندر كها بالوصف أى بطريق غير مباشر : ندرك خبراتنا المباشرة وحالاتنا الشعورية وحوادثنا العقلية (ويسمىها فيجل raw feels) الإدراك مباشرًا . حين أحس ألما فليس من الضروري أن أقوم بسلوك يعبر عن هذا الاحساس فقد لا أصرخ ولا أهرب ولا أذهب إلى طبيب - قد أفعل ذلك وقد لا أفعل ، لكني أحس - أولاً وقبل كل شيء - بخبرة ألّمة ألّانها وأنوجع منها وأشعر بذلك شعورًا مباشرًا . وذلك اعتراف ضمنى بواقعة الاستبطان ، لما أنكره السلوكيون ومن سار في اتجاههم . أما الأشياء التي نعرفها بالوصف أو بطريق غير مباشر فالتقصود بها عند أصحاب النظرية الذاتية لاني قد أعبر عن الإدراك المباشر والخبرة الذاتية بعبارة مثل « أحس ألما ، أو في موقف سلوكي معين ، أو حين يصف عالم الفسيولوجيا ما حدث من تغيرات فسيولوجية في

جهازى العصبى المركزى أو فى المخ (١) .

رفض أصحاب النظرية الذاتية أن يكون بين العقل والمخ هوية منطقية ضرورية ويضعون أسبابا ثلاثة : (أ) يمكننا وصف إحساساتنا أو ذكرياتنا ونحوها دون أن نعرف شيئا عما يدور فى المخ من حوادث فسيولوجية ، ولو كان كل معنى الظواهر النفسية هو كونها عمليات فسيولوجية لوجب أن أكون واعيا بهذه العمليات حين أعى بحالات النفسية وليس هذا صحيحا . (ب) يختلف تحقيقنا لقضية عن حالات شعورية عن تحقيقنا لقضية عما يصيب المخ من تغيرات ، إذ نحقق القضايا الثانية بالملاحظة والتجربة الحسية ، بينما نحقق القضايا الأولى باستبطان . (جـ) لانتاقض فى القول أن ذلانا يحس ألما لكن لا تحدث لمحسه أى تغيرات فسيولوجية (٢) .

رفض أصحاب النظرية الذاتية أن الذاتية بين العقل والمخ ذاتية منطقية ضرورية رفضوا القول أن العقل هو المخ فى معناه وخصائصه أو أن يكون العقل هو المخ بالتعريف - رفضوا هذه الذاتية ونادوا أن الذاتية التى يتحدثون عنها بين العقل والمخ ذاتية تجريبية حادثة أى أنه على الرغم من اختلاف العقل والمخ فى المعنى والخصائص غير أن ما يحدث لنا من حالات نفسية وحوادث عقلية لا ترد إلى جوهر مخالف للبدن مفارق له متميز منه يقال له النفس أو العقل مختلف وراء حالانه وحوادثه وإنما حين نريد الإشارة إلى مكان حالاتنا النفسية والعقلية فذلك المكان هو المخ ، وليست تلك الحالات والحوادث غير

(١) Feigl, « The Mental and Physical » Minnesota Studies in The Philosophy of Science, Vol 2, p.453, ed. by Feigl, Scriven and Maxwell, Minneapolis, 1958. وهذه أولى مقالات فيجىل التبشير بالنظرية الذاتية .
(٢) Place, « Is Consciousness a Brain Process, » The British Journal of Psychology, 1956.

تغيرات فسيولوجية معينة في الجهاز العصبي المركزي أو المخ فقط . يقول فيجبل :
« النظرية الذاتية التي أريد توضيحها والدفاع عنها تدعو إلى أن حالات الخبرة
المباشرة التي يعيشها كل إنسان واع ، وما قد نستمدنا إلى بعض الأنواع العليا
من الحيوان هي ذات العمليات العصبية في الكائن العنوي » (١) .

ما معنى الذاتية التجريبية الحادثة بين العقل والمخ؟ أما أن الذاتية تجريبية فإنها
تعنى أنه يمكن تدعيمها بتجارب فسيولوجية أو ملاحظات حسية يمكن إجراؤها ،
وأما أن الذاتية حادثة فتعنى أنها فرض ليس صادقا دائما وليس كاذبا دائما ،
ليس حقيقة منطقية لا تقبل الشك ، كما أنه ليس فرضا متناقضا ، أنه فرض
مقبول يبدأ أصحاب النظرية - كما قلنا - بما سماه ديكارت الواقعة الأساسية وهي أن لنا
وعيا بحالات نفسية من انفعال وعاطفة ورغبة وإحساس بالم أو بلذة وحب
وكره ، وحوادث عقلية كالإدراك الحسي والتذكر والشك والإعتقاد
والاستدلال ونحو ذلك ، ويضيفون واقعة ديكارتية أخرى وهي أن بين تلك
الخبرات النفسية والعقلية والتغيرات الفسيولوجية في المخ ارتباطا ضروريا .
ويقولون أن موقف ديكارت في الطبيعة اللامادية للنفس وأنها جوهر يمكن أن
ينارق الجسم ، وتصدر عنها تلك الحالات الشعورية يقولون أن موقف ديكارت
« فرض معقول تماما » *Perfectly intelligible hypothesis* ، لكن لديهم فرضا
معتقولا آخر هو أن الحالات النفسية والحوادث العقلية هي ذاتها التغيرات الفسيولوجية
في المخ . نعم تختلف هذه التغيرات والحالات في طبيعتها ومعناها وخصائصها لكن
حين تحدث هذه الحالات النفسية لا تصدر عن جوهر لا مادي في الجسم وإنما تحدث
في المخ أو تصدر عنه . فرض ديكارت مقبول وفرضهم مقبول ويفضل أصحاب النظرية
فرضهم لأنه يتسق مع اعتقادهم أن الكون كله من طبيعة مادية وأن العلم قادر

على تفسير كل ما يبدو أمامنا من ظواهر ومشكلات . (١)

لعل النظرية الذاتية تريد أن تقول باختصار أن العقل ليس هو مجرد السلوك - كما تقول السلوكية - وإنما هو علة للسلوك ، لكن العلة هنا مادية فسيولوجية وليست جوهرًا نفسيًا ديكارتيًا غريبًا على الجسم ، فإذا كان يوجد شيء تعتبر عملياته وحوادثه علةً للسلوك يكون هذا الشيء هو الجهاز العصبي المركزي أو المخ فقط ، وأن العقل كعلة للسلوك هو المخ ذاته .

يمكن توضيح النظرية الذاتية بأمثلة . خذ حادثة البرق ورؤيته . ليس البرق إلا إطلاق شحنة كهربائية نتيجة انطلاق سحب من بخار الماء في الجو . لم يحدث هنا شيئان : برق وانطلاق شحنة ، وإنما حدث شيء واحد نصفه وصفاً فعلياً حين نتحدث عن انطلاق الشحنة ونصف نفس الحادثة وصفاً عادياً حين نتحدث عن البرق في الجو . لكن البرق ليس سوى انطلاق تلك الشحنة ونقول أيضاً إن رؤية البرق ليست سوى تغير فسيولوجي معين في العين والأعصاب والمخ نتيجة حدوث البرق مثل الحديث عن الحالات النفسية والتغيرات الفسيولوجية في المخ كمثل الحديث عن البرق وإطلاق الشحنة الكهربائية .

خذ مثلاً آخر من المورثات (الجينات Genes) المورثات هي جزيئات معينة في نواة الخلية الحية تسمى DNA (اختصار للتركيب الكيميائي Deoxyribonucleic acid) تحمل الخصائص الوراثية التي تنتقل من فرد إلى آخر بطريقتين : الوراثة ، وتمتد في تركيب الكائن الحي ومظاهر سلوكه . كان علم الوراثة يضع المورثات من قبل فرضاً أو مصادرة لتفسير انتمال الصفات الوراثية ، لكن هذا الفرض أصبح الآن حقيقة علمية تقبل الملاحظة التجريبية . لعلمنا نكتشف يوماً ما - عند المتطرفين من أصحاب النظرية الذاتية - أن العمليات العقلية تقبل الملاحظة الفسيولوجية المباشرة ، كالمورثات التي أصبحت كذلك بعد أن كانت مجرد فرض .

ويعمم سمات هذا الموقف ليقول ان الحالات الشورية مختلفة في معناها وخصائصها عن العمليات الفسيولوجية في المخ ، لكن حين أقول إن لدى حالة شعورية معينة فاني أتحدث في الواقع عن حدوث حادثه فسيولوجية في المخ . وبطبيعة الحال ، ليست كل الحوادث الفسيولوجية في المخ حالات شعورية ، فبعضها حالات شعورية وبعضها الآخر ليس كذلك ونميز العمليات الفسيولوجية التي تكون أيضا حالات شورية حين أكون في موقف ينطوي على خبرة نفسية معينة وأقول إن لدى احساسا معينة أو إدراكا أو إنفعالا وما إلى ذلك (١) .

وشمة نقطة أخيرة نستكمل بها عرضنا الموجز للنظرية الذاتية ، وهي أن أصحاب النظرية يمتدحون أن معرفتنا الفسيولوجية الحاضرة للمخ والحاء الخى بوجه خاص قاصره ، يعترفون أننا لم نكتشف بعد العملية الفسيولوجية المعنية التي نقول أنها هي الاحساس بالألم مثلا ، والعملية الأخرى التي نقول أنها حالة تذكر والعملية الثالثة التي نقول أنها إرادة أو انفعال وما إلى ذلك . ويبدأ من هذا الاعتراف بقصور معرفتنا الفسيولوجية الحاضرة موقف يميز الجناح المتطرف من أصحاب النظرية . رأى فيجبل مثل الجناح المعتدل أن هذا التصور أمر طبيعي لا يمكن تجنبه ولا التغلب عليه باكتشافات ممكنة قادمة ، ذلك لأن للعلوم التجريبية كلها حدودا لا تتعداها وليس من شأنها تناول الحياة الشعورية التي لها خصائصها اللاهادية كما سبق القول . ولذلك يذهب فيجبل إلى إحدى صورتين نظريتين التطور الانبثاقى ، ومؤداهما أن بالحالات النفسية والحوادث

Smart, « Sensations and Brain Processes, » Philosophical (١) Review, 1959, reprinted in Chappell (ed.), The Philosophy of Mind, p. 160-171, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J. 1962.

عقلية عنصرا نفسيا خالصا غير مجرد المنبه الطبيعي والاستجابة العصبية التي قد يتبعها سلوك ، وغير مجرد التغيرات الفسيولوجية في المخ - ومثل على هذا العنصر النفس الخالص هو التوجع أو الألم hurtfulness في حالة الاحساس بالألم مثلا ، أو الاغتباط في حالة رغبته تحققت ، أو الرضا حين أصل إلى هدف بذلت جهدا متصل الحلقات في سبيل الوصول إليه ، وهكذا . هذه الحالات النفسية تنبثق عن الحوادث الفسيولوجية في المخ لكن بها عنصرا غير مادي لا سبيل لعلم وظائف الأعضاء إلى تناولها ، وإنما نكتشفه باستبطان وهذا منهج ضروري لأدراك خبراتي المباشرة ، ولا تجارب حسية نكتشفها (١) .

أما الجناح المتطرف من النظرية الذاتية فانهم - انطلاقا من اعتقادهم الراسخ بأن كل ما بالكون مادي في طبيعته ولا يوجد شيء غير مادي واعتقادهم ان العلم التجريبي يجب أن يكون قادرا على تفسير كل الظواهر الطبيعية ومشكلات الانسان - يأملون في تقدم معرفتنا الفسيولوجية في المستقبل ، وحينئذ يمكننا اكتشاف كل العمالية الفسيولوجية ، تلك التي نسميها الآن حالات نفسية وعملية ، متميز أحدا عن سواها . بل حين يدترف الجناح المتطرف من هذه النظرية بحاجتهم للتقارير الاستبطانية للكشف عن حالاتنا الشعورية يقولون إن حاجتنا للاستبطان مؤقته ريثما نقتدم معرفتنا الفسيولوجية ، فقد تصبح الملاحظات الحسية التي

(١) فارت : R. Bernstein, « The Challenge of Scientific Materialism », International Philosophical Quarterly, 1968, reprinted in Rosenthal (ed.), Materialism and the Mind - Body Problem, pp. 205 - 7, Englewood Cliffs, N. J., 1971

وأيا K. Campbell, Body and Mind, pp. 116-7, London, 1971

مؤلف هذا الكتاب أوسق الى الجنسية وأستاذ في جامعة سيدني اسكوت يتبع مدرسة فيجل

يقوم بها علماء وظائف الاعضاء كافية لتفسير كل ظواهرنا النفسية . لكن النقاد واجهوا سمات عميد الجناح المتطرف بموقف معين : افتراض وجود تقرير استبطاني باحساس ببرودة مثلا وتقرير آخر فسيولوجى وليكن ترمومترا يسجل درجة حرارة الحجرة وسجل درجة عالية من الدفء ، فأيهما نصدق ؟ اعترف سمات أمام هذا الموقف ان تقرير الترمومتر ان يشككنى فى احساسى بالبرودة ومن ثم فالتقدم الفسيولوجى لا يغنى عن صدق التقرير الاستبطانى الامين (١) .

مناقشة النظرية الذاتية :

١ - تعتمد النظرية الذاتية على افتراضين - أكثر شبيها باعتقادين منها بموقفين فلسفيين - وهما الفلسفة المادية والنقطة المطابقة بالعلم التجريبي : إنهما الاعتقاد بأن كل ما بالكون يمكن تفسيره نفسيرا ماديا ولا يوجد شيء غير مادى فى طبيعته ، والاعتقاد بأن العلم التجريبي قادر على تفسير كل ظواهر الكون وحياة الانسان . فإذا كنا نستطيع تفسير ظواهر الكون وحياة الانسان نفسيرا شاملا كاملا فى إطار الفلسفة المادية وفى حدود العلوم التجريبية فانه يكون لذين الاعتقادين أساس متين . لكننا رأينا أن الجناح المعتدل من أصحاب النظرية الذاتية أدرك أن الفلسفة المادية والعلم التجريبي لا يغطيانا نفسيرا شاملا لكل ظواهر الكون والانسان ، وفيما يختص بالإنسان فتد اجمعوا نحو نظرية التطور الانبثاقى لانهم رأوا أن بالحياة الشورية والعقلية فى الانسان عنصرا نفسيا خاصا لا يمكن تناوله تناولا تجريبيا بحتا ، ولا يتفق هذا الموقف الانبثاقى على أى حال

(١) Smart, « Brain Processes and Incorrighilly », in Borst (ed.), The Mind-Brain Identity Theory, pp 106-9, London, 1973.

والاعتقاد بالتفسير المادى الشامل . ومن جهة أخرى ، نجد الجناح المتطرف من أصحاب النظرية الذاتية حين وجدوا أنه لا يمكن تقديم تفسير شامل للحياة النفسية والعقلية فى الإنسان فى إطار الفلسفة المادية البحتة لم يراجعوا عن اعتقادهم الراسخ بالمادية الشاملة وإنما لجأوا إلى الأمل فى المستقبل أن يأتى متسقاً مع اعتقادهم . ولا تقوم نظرية على مجرد أمل فى المستقبل ومن الشواهد على أن الجناح المتطرف وجد فى الحياة العقلية شذوذاً على التفسير المادى البحت أنهم يقررون أن معنى الحياة العقلية والنفسية وخصائصها تختلف عن خصائص الحالات البدئية والتغيرات الفسيولوجية ، كما يتررون حاجتهم إلى الاستبطان وهو منهج مبانٍ للملاحظات الحسية والتجارب الجزئية .

٢ - رأى أصحاب النظرية الذاتية - المعتدلون منهم والمتطرفون - أن الذاتية بين العقل والمخ أو بين الحالات الشعورية والحوادث الفسيولوجية ذاتية تجريبية حادثة أى افتراض أن الحالات الشعورية هى ما يحدث فى الجهاز العصبى المركزى أو حتى فى المخ فقط من تغيرات فسيولوجية ويشكون من عجزهم عن العثور على معيار يحسم الخلاف بين موقفهم ومواقف الفلاسفة المثاليين . لقد اتفق أصحاب النظرية الذاتية مع ديكارت فى واقعية الحياة الشعورية وأن لها خصائصها وطرق تحقيقها المخالفة لخصائص الجسم وتغيراته وطرق تحقيقها ، فبينما رأى ديكارت أن الظواهر النفسية والحوادث العقلية تنبع عن جوهر نفسى لامادى مفارق للجسم ، إذا بالنظرية الذاتية ترى أن تلك الظواهر والحوادث تصدر عن الجسم وليست غير تغيرات معينة فى المخ أو حتى من اللحم فقد اعترف أصحاب النظرية أن فرض ديكارت مقبول وفرضهم مقبول وأرادوا أن يحسموا خلافهم مع ديكارت بتجربة حاسمة تقرر ما إذا كانت التغيرات الفسيولوجية فى المخ هى ذات الحالات النفسية أم أنها

بمجرد شروط لاهداث تلك الحالات والى تظل بعد ذلك مختلفة فى طبيعتها عن تلك التغيرات فلم يجدوا تلك التجربة الحاسمة . لكن النقاد اكتشفوا هذا المياد ثم هاجموه . رأى هؤلاء النقاد أن الشرط الضرورى للحدث عن الذاتية التجربةية عن شيئين هو حدوثها فى زمن واحد ومكان واحد ولقد رفضوا أن يكون لاهنا النفسية مكان بحجج شبيهة بما قدمناه فى الفصل السابق (١)

نجد المعية فى الزمن تحدث أى عملية فسيولوجية فى زمن محدد بالتأكيد، ويمكننا التحقق من ذلك بتسجيل زمن حدوثات كهربية أو تغيرات كيميائية معينة داخل المخ ، لكن هل يمكننا التحقق بطريق تجريبى مماثل من حدوث إحساس بألم أو تذكر حادثة ماضية أو تخيل، ننظر معين فى نفس لحظة حدوث العملية الفسيولوجية؟ من المستحيل أن نقرر بتجربة أن الحادثتين النفسية والفسيولوجية حدثتا فى لحظة واحدة . كل ما يمكننا التحقق منه هو ارتباط حادثة فسيولوجية بحادثة عملية تتابعها فى الزمن . يمكنك تسجيل زمن حدوثات فسيولوجية وقت وقوعها بطريق تجريبى ، لكن لا يمكنك معرفة زمن حدوث حالة تذكر مثلاً بملاحظة تجريبية خارجية نليس من طبيعة الحالة العقلية أن تقبل الرؤية أو السمع أو اللمس . إن السبيل الوحيد لمعرفة زمن حدوث أى حالة عقلية فى شخص ما هو أن يقول لنا صاحبها عما حدث له ومن ثم نعود إلى الواقعة الأساسية وهى أن بين الحوادث العقلية والحوادث الفسيولوجية مجرد ارتباط فى الزمن دون تقرير أن النوعين من الحوادث حدثا فى نفس اللحظة . أعرف أنا لحظة مكابدى لحالة نفسية لكنى لا أعرف عن تغيرات الفسيولوجية شيئاً، وأنت تعرف تغيرات الفسيولوجية لكنك لا تعرف مثلاً عن ما يدور فى نرسى من حالات (٢).

(١) أنظر الفصل الثانى .

(٢) أنظر : J. Shaffer, Philosophy of Mind, p. 47, New Jersey, 1968.

خاتمة :

حاولنا في الواقع أن ندعم في هذا الفصل دوقة معينة نوجزه فيها إلى .

١ - أن الحياة النفسية أو الحالات الشعورية أو الحياة العقلية في الإنسان (وكلها عبارات مترادفة حسب صياغتنا لمشكلة طبيعة النفس في الفصل الأول) ليست ممتدة في مكان ، بكل ما ينطوى عليه الامتداد المكاني من تصورات : اتحاد شكل معين ، وما له وزن وحجم وإمكان القسمة إلى أجزاء ، وإمكان المقياس ، وقبول الملاحظة الحسية أو التجربة . فإن عنصر التوجع أو التألم المتضمن في الإحساس بالألم مثلا ليس له موضع معين محدد في الجسم ، والأمر كذلك في حالات السرور الناتج عن إشباع رغبة أو عاطفة ، والشعور بالرضا من تحقيق هدف أو القلق من العجز عن تحقيقه - كل ذلك لا يرى ولا يسمع ولا يوزن ولا يقاس . ولا يمكنك ملاحظة الذكريات وصور الخيال برؤية حسية ورصدها وتحديد مضمونها ، وما إلى ذلك .

ويبدو أن هنالك إجماعا على هذه الخاصة الالامكانية للحياة الشعورية إذ لا يدعو إليها الفلاسفة العقليون أو المثاليون من أمثال أفلاطون وديكارث فقط وإنما يدعو إليها أيضا فلاسفة تجريبيون من أمثال لوك وهيوم ، وفلاسفة طبيعيون مثل صمويل الكسندر وروود وفيجل وغيرهم . حين يدعو الطبيعيون إلى أن الإنسان كائن حي طبيعي يمكن تفسير الحياة والعقل فيه بقوانين الأحياء وعلم وظائف الأعضاء يرون أن الحياة الشعورية المنبثقة عن تعقيد تركيب جسمه ووظائف أعضائه إنما لها خصائص تخرج عن نطاق بحث تلك العلوم التجريبية .

٢ - يمكن القول أن للحالات النفسية والحوادث العقلية في الإنسان مكانها

النفسي الخاص وهو متميز من المكان الطبيعي الذي توجد فيه الأشياء المادية والحوادث الطبيعية. فكل شخص منا مجاله البصرى الخاص ، وصوره الخيالية وأحلامه مما لها أبعاد مكانية لكن لا يراها سواه . وماذا عن الزمن ؟ يمكن القول أن الحياة الشعورية تقوم في زمن طبيعى وزمن نفسى معا . تقوم في زمن طبيعى لأنها سبل متصل متعاقب من أحداث ، وحالات ، وتقوم في زمن نفسى أو ديمومة نفسية بمعنى أن الإحساس بديمومة حالة نفسية عنيفة حادة مثل قلق أو تردد أو اغتباط الخ قد يختلف عن ديمومه الزمن الطبيعى لمن الحديث عن تمييز بين مكاتب طبيعى ونفسى وزمن طبيعى ونفسى تمييز يقول به الفلاسفة المهتمون بنظرية المعرفة لكن العلماء والفلاسفة الذين لا يهتمون بتملك النظرية يتجاهلون هذا التمييز أو يرفضونه . ولا نعلق أهمية كبرى على هذا التمييز ، لأن رفض التمييز لن يغير من الحقيقة الثابتة وهى أن حياتنا الشعورية لا تقوم في مكان طبيعى وإن كانت توجد في زمن طبيعى ، وجود حياتنا الشعورية في زمن لا يجعلها من طبيعة مادية وإنما يؤكد فقط واقعيتها ، كما قال هيوم .

٣ - على الرغم من أن الحياة الشعورية تتميز من المادة بوجه عام ومن الجسم الانسانى بوجه خاص - بخاصيتها اللامكانية ، غير أنها لا تقوم في فراغ وإنما الصلات والروابط بين الحياة الشعورية وتغيرات الجسم ضرورية . للحياة الشعورية شروط فسيولوجية ضرورية أى أن بعض ما يعترى الجسم من تغيرات شرط ضرورى لقيام الحياة النفسية والعقلية فى الانسان ، أو على الأقل توجد علاقة ترابط وتلازم فى الوقوع بين الحالات الشعورية وبعض التغيرات الفسيولوجية . سواء كانت العلاقة علاقة عتلية أم علاقة ترابط فان العلاقة بينهما واقعة أساسية يسلم بها كل الفلاسفة ويسبقون العلماء بتقريرها .

٤ - يأتى الاعتراض الأساسى على لامكانية الحياة الشعورية من جانب

أولئك الذين التلّاسفه وعلماء وظائف الأعضاء الذين ترون ان تلك الحياة تنبع من جزء معين محدد من الجسم ، هيا نتجاهل الآراء القديمة ونهتم بما يقوله المعاصرون من الفلاسفة وعلماء وظائف الأعضاء قالوا انه الجهاز العصبى المركزى أو المخ وحده ، أو حتى لحاء المخ فقط ، يقصدون أن ما نسميه بالحالات النفسية والحوادث العقلية ليس إلا ما يحدث فى المخ أو فى اللحاء المخى - بوجه خاص - من تغيرات فسيولوجية ، وذلك معناه ان حياتنا الشعورية موجودة فى مكان ، وأن هناك ، عوياًه تجريبية حادثة بين حالات النفس وتغيرات المخ . لكن بينما يمكننا ملاحظة التغيرات الفسيولوجية فى المخ ورصدها وتحليلها تحليلًا كيميائياً أو حيويًا أو كهربائياً ، لا يمكننا اجراء ذلك على الحوادث العقلية ، كما سبق القول . أضف إلى ذلك أن علماء الطب العقلى الذين يعلنون ان الحياة الشعورية هى هى التغيرات الفسيولوجية فى المخ يقولون أيضاً إن خصائص الحياة الشعورية تختلف عما يحدث فى المخ ، ويدلون بثلاث نقط كآساس لهذا الاختلاف :

(أ) لو كان كل معنى الحياة الشعورية هى تلك التغيرات المنجية اسكنت اعى بهذه الأخيرة حين اعى بحالات الشعورية ، وليس هذا صحيحاً . (ب) منهج التحقيق مختلف إذ اعى حالات الشعورية ، (ب) منهج التحقيق مختلف إذ اعى حالات النفسية باستبطان بينما أعرف تغيرات المخ بملاحظة حسية . (ج) لاناقض فى القول أن فلانا يحس الماء والقول أنه لا تحدث له أى تغيرات فسيولوجية .

هـ - لابد من استطلاع رأى علماء وظائف الأعضاء فى القضية . لا يوافقون الفلاسفة الذين يسوون بين الحالات الشعورية والتغيرات الفسيولوجية فى

المخ ، بل لا يوافقون علماء السير تطبيقاً على قولهم إن المخ الإنسانى ليس
إلا حاسباً إلكترونياً مقدداً ، ويتقدم علماء وظائف الأعضاء بالنقطة التالية .

(١) تواف الحالات الشعورية فى الإنسان مقولة تختلف تمام الاختلاف عن [كل ما هو مادى ولا يمكن رد المقولة الأولى إلى الثانية ، كما لا يمكن تفسير الخبرات
الغسية نفسياً علمياً تجريبياً ، والموضوعية التى يحلم بها بعض المفكرين فى هذا المجال
موضوعية زائفة (١) (ب) إذا دأبنا الخصائص النشربحية لجزء من المخ على أنه
سوف يقوم بإحدى ثلاث حوادث فسيولوجية وإذا كان يجب علينا البحث
فى الظروف التى ترجح قيامه بإحداها دون الأخرى ، فإنا نجد أن المخ
يستطيع أداء الحوادث الثلاثة بنسب مختلفة طبقاً للظروف القائمة فى كل
جسم ككل ، وذلك دليل على الوظيفة العضوية والتكامل فى المخ ، لا آلية
المنع والى استجابة التى يدعيها السلوكيون (ج) لا يمكننا التنبؤ بالحدثة المحددة
التي سوف يقوم بها المخ فى لحظة ما ، فإذا عرفنا مثلاً أن جزءاً معيناً من المخ يقوم
بوظيفة محددة حسب تركيبه المعين فإنا نجد أنه قد يؤدي وظائف أخرى ، كما
أننا قد نجد أيضاً أن تؤدي عدة أجزاء مختلفة من المخ بوظيفة ليس من شأن
تركيبها أن تؤدي أن تؤديه ، وليس كذلك الحاسب الالىكترونى الذى يمكن
التنبؤ بكل حوادثه لأنه يؤدي وظائفه حسب برنامج موضوع (٢) . (د) قد
يؤدي الحاسب إنجازاته بطريقة ديناميكية لكنه يخلف عن الطريقة الدينامية التى
يعمل بها المخ الإنسانى لأن المخ تلعب نى أدائه وظائفه عدد من العناصر الفرعية
على تصميم الحاسب مثل العناصر الوراثة ودور التطور والتكيف الذاتى

(١) [Sommerhoff, Logic of The Living Brain' pp. 60,66] (١)
London 1974,

Ibid., P. 13 (٢)

والإبداع . (هـ) يصادرون على أن بعض الحوادث الفسيولوجية البالغة التعقيد التي تصدر عن اللحام تؤدي إلى حالات شعورية ، لكنهم يمانون أنهم لازالوا يحملون الظروف المحددة التي تنشأ في ظلها نماذج العمليات العصبية التي تؤدي إلى العمليات الشعورية بل يمانون أنهم لازالوا يحملون الطريقة التي بها يعمل بها الجهاز العصبى ككل ، وتشترك فيها عشرات الملايين من الخلايا العصبية وتم في اللحام حين تحدث خبرة شاعرة معقدة كالذكر أو الاختيار .

نوجز كل ما سلف بقولنا أن الحالات النفسية والحوادث العقلية فى الإنسان لا توجد فى مكان طبيعى وإن كانت توجد فى زمن طبيعى . ويتفرع عن خاصتها الامكانية خصائص أخرى كثيرة ليس من مجال العلم التجريبي تناولها . وعلى الرغم من تميز الحياة الشعورية عن أعضاء البدن وما يحدث به من تغيرات فإن تلك الحياة مرتبطة اتم ارتباطا ببعض تلك التغيرات الفسيولوجية .

مراجع الفصل الثالث

وودورث : مدارس علم النفس للعبارة : ترجمه كمال دسوقي ، القاهرة ١٩٤٨

Abelson, R., « Aspade Is a Spade, So Mind your Language, » included in S. Hook (ed.), Dimensions of Mind, Macmillan, 1960.

Ayer, A. J., « Philosophy as Elucidating Concepts », reprinted Bobik(ed.), The Nature of Philosophical Inquiry, Notre-Dame, Indiana, 1970.

Bernstein, R., « The Challenge of Scientific Materialism », International Philosophical Quarterly, 1968.

Eccles, J. C., Facing Reality : Philosophical Adventures By A Brain Scientist, Springer - Verlag, New York, 1971.

Feigl, H., « The Mental and the Physical » Minnesota Studies in The Philosophy of Science, II, Minnesota, 1958, The Mind-Body Problem in The Development of Logical Empiricism, Readings in The Philosophy of Science, ed. by Feigl and Brodbeck, N. Y. 1953.

Flugel, J.C., A Hundred Years of Psychology, 2nd ed., London, 1951.

Place, U.T. « Is Consciousness a Brain Process ? », British Journal of Psychology, 1956.

Seriven, M., « The Mechanical Concept of Mind », in Anderson (ed.) Minds and Machines, New, Jersey, 1964.

Shaffer, J., Philosophy of Mind, N. J., 1968

Smart, « Sensations and Brain Processes », Philosophical Review, 1959.

Smart, "Brain Processes and Incorrigibility", in Borst (ed.); *The Mind-Brain Identity Theory* London, 1973.

Sommerhoff, G., *Logic of The Living Brain*, John Wiley, London 1974.

Turing, A. M., "Computing Machinery and Intelligence", *Mind* 1950.

Watanabe, "Comments on Key Issues," in Hook (ed.), *Dimensions of Mind*.

Ziff, P., "The Feelings of Robots", *Analysis*, 1959.

الفصل الرابع

النفس والجوهر

الحاجة الى جوهر :

وضحنا في الفصل السابق أن الحياة النفسية والعقلية في الإنسان حقيقة واقعة ؛ لم ينازع فيلسوف - مهما كان اتجاؤه الفلسفي - في أن بالإنسان ظواهر نفسية وحالات نفسية وحوادث عقلية ، وإنما يختلف الفلاسفة في طبيعتها أهى من طبيعة مادية أو لامادية ، ودافع الفصل السابق عن وجهة النظر الثانية . نثير في هذا الفصل موضوع ما إذا كانت تلك الحياة الشعورية في الإنسان محتاجة إلى ما يسميه بعض الفلاسفة «بالجوهر» . رأى بعض الفلاسفة أن الحالات النفسية والحوادث العقلية محتاجة بالضرورة إلى جوهر وأن ما يسميه النفس أو العقل هو هذا الجوهر (١) ، وأنكر البعض الآخر وجود هذا الجوهر . ويوضح فلاسفة الجوهر موقفهم بقولهم (١) إن الحالات النفسية محتاجة إلى شيء يقومها فلا معنى لتفكير من غير كائن منكر ، ولا تذكر بدون إنسان يتذكر وهكذا ، وهذا الذي تعتمد عليه تلك الحالات هو الجوهر ، (ب) أن الجوهر بمثابة علة تصدر عنها تلك الحياة العقلية ويقوم ذلك على جعل العلية مبدأ لا يمكن إنكاره ، نلاحظ أن بعض فلاسفة الجوهر يضيفون إلى المعنيين السابقين للجوهر معنى آخر : (ج) أن الجوهر هو المبدأ الذي يربط الحالات النفسية

(١) نستخدم النفس والعقل هما لفظين مترادفين ، وما كذلك في استخدام الفلاسفة المحدثين والمعاصرين ويعنون بهما ذلك الجانب الذي بالإنسان غير مبدئي . يميز بين النفس والعقل متميزان في المعنى في لأديان والفاسفات الدينية .

والحوادث العقلية في تعددها وكثرتها وتميزها وتداخلها ويوجد بينها وإلا
لاستطيع القول إن خبراتي المختلفة المتميزة في أوقات مختلفة إنما تنتمي إلى
شخص واحد . ونفضل أن نعزل هذا المعنى للجوهر عن المعاني السابقة ونربطه
بتصور « وحدة النفس » وهو موضوع الفصل التالي .

والفلاسفة الذين يرون النفس الانسانية جوهرًا بالمعاني السابقة أو ببعضها
كثيرون أبرزهم أفلاطون وديكارت ولوك وبركلي وليبنيتز . ولقد أنكر
جوهرية النفس الإنسانية فلاسفة كثيرون ، ولعل مالبرانش أول هؤلاء من
الفلاسفة العقلانيين وهيوم من الفلاسفة التجريبيين ، ويكاد يتفق أغلب الفلاسفة
المعاصرين الذين يهتمون بمشكلة النفس أو العقل مع هيوم في إنكاره للجوهر
النفسى وسوف نشير إلى مواقف هؤلاء في فتره قادمة من هذا الفصل .

المصدر اللغوي لتصور الجوهر :

« الجوهر » Substance مصطلح فلسفي ، وقبل أن نوجز معناه عند
الفلاسفة ، نلاحظ أن تلك المعاني ترتبط بطريقة استخدامنا لبعض الالفاظ
والعبارات ، ونقدم الملاحظات التالية .

(أ) نقول في وقت ما إن فلانا يمشى ، وفي وقت آخر إن نفس الشخص
يتحدث ، أو يعمل أو يجرى ... الخ ، ونقصد أن تلك الحوادث المختلفة
المتباينة إنما تنتمي إلى شخص واحد لا تتغير هويته وسط ما يوصف به من أحداث
متباينة . ولقد كانت هذه الطريقة في الحديث مصدر أحد معاني الجوهر عند
الفلاسفة وهو أنه الموضوع الثابت للغير أو أن الجوهر هو الشيء الواحد الثابت
الذي تبدل عليه مختلف الصفات .

(ب) الصفة دائماً في حاجة إلى موصوف ، وإلا لا معنى لاستخدام الصفة .

الحركة فى حاجة إلى شىء يتحرك والحركة فى حاجة إلى شىء يكون أحمر اللون
تبدو هذه الحركة لنا فى الإدراك ، والتفكير فى حاجة إلى كائن مفكر وهكذا .
ولقد كانت هذه العلاقة بين الصفة والموصوف هى نفس العلاقة بين الأعراض
والجوهر عند الفلاسفة الأعراض هى الصفات والجوهر هو الشىء الذى تسند
إليه تلك الصفات ؛ ولقد كانت هذه العلاقة بين الجوهر والعرض هى المصدر
للغوى لفكرة الحمل Predication فى المنطق ، وصياغة القضية الخيلية التى
تتألف من موضوع ومحمول ، يعبر الموضوع عن شىء ما مفرد جزئى ، ويعبر
المحمول عن عرض أو صفة تسند إليه . تسند الشكل الكروى إلى الشمس والصلابة
إلى الحديد كما تسند التفكير إلى الإنسان، وهكذا. ومن ثم يصبح الجوهر موضوع
الحمل ويقترب ارسطو أول من وضع فكرة الحمل وأفاض فيها وجمعها أساسا لنسقه
المنطقي كله . (ج) استخدم بعض الفلاسفة فكرة العلاقة اللغوية بين الموصوف والصفة،
وبالتالى فكرة العلاقة المنطقية بين الموضوع والمحمول أساسا لمعنى ثالث للجوهر.
مادما تعبر عن ملاحظتنا لشيء ما فى جملة خبرية أو قضية حملية تنطوى على
تمييز بين المسند إليه والمُسند ، أو بين الموضوع والمحمول ، فيجب أن نميز
أيضا فى الواقع بين الشىء وصفاته أو أن الشىء الجزئى - سواء كان شيئا ماديا
جزئيا أم إنسانا - به أكثر من مجموع صفاته . تقول عن البرتقال مثلا أنها
مستديرة وأن لها وزنا وحجما ولونا وطعما وملها معينا الخ ولذلك نقول
أنه يجب أن تسند هذه الصفات إلى شىء تقوم فيه هى جوهرها . وبالمثل نقول
أن الاحساس والإدراك والتذكر والتخيل فى حاجة إلى شىء تقوم فيه هو
جوهرها وهو النفس . وتعبر عن هذا الجوهر بقولنا أنه « حامل الصفات » ،

وهذه نظرية جون لوك . لا يقول أن التفكير صفة للإنسان وإنما صفة للنفس المتميزة من الجسم الإنساني (١) . قد يقال أننا نشير إلى الشيء باللفظ ونشير إلى صفاته بالفاظ أخرى مثلما نشير إلى المنزل باللفظ (منزل) وإلى سطحه وأرضه وحوائطه بالفاظ أخرى لكن لا يعنى هذا أن المنزل شيء آخر غير مجموع أجزائه . لكن دعاء الجوهر يردون على هذا الاعتراض بقولهم إن علاقة الشيء بأجزائه مختلفة عن علاقة الشيء بصفاته ، فليس من الممكن أن تنزع من الشيء صفاته نزحاً حسياً كما تنزع منه بعض أجزائه ، ذلك لأن بالصفات سمه العمومية وبالشئ صفة الجزئية والفردية . واذن فالشئ متميز من مجموع صفاته بمعنى ما (٢) ، سنوضحه عند الفلاسفة بعد حين .

والآن يمكن تركيز تلك المصادر اللغوية للجوهر في فكرة الخلل ، ولقد ذهب بعض النقاد من الفلاسفة إلى أن فلاسفة الجوهر أقاموا فكرة الجوهر على أساس الفكرة المنطقية للحمل لكنهم يضيفون أيضاً ظاهرة الخلل ليست عامة في جميع اللغات الهندية الأوروبية كاللغات اليونانية والألمانية والانجليزية والفرنسية وغيرها . ومن ثم لا يمكن تصور الجوهر عن مقولة عامة في الواقع (٣) لكن أبان البحث اللغوي أن ظاهرة الخلل قائمة في كثير من اللغات

(١) J Locke, An Essay Concerning Human Understanding, Bk II. Ch. xxiii, Sec. 3.

(٢) ثارن : A. Quinton, The Nature of Things, London, 1973, pp. 12 - 15.

(٣) أنظر : Russell, An Analysis of Mind, London, 1921 p.212

وأيضاً : A.Flew, (ed.), Essays in Conceptual Analysis, London 1960, p. 6.

غير الهندية الأوروبية كالعربية والعبرية والصينية والروسية ولغة مالى وغيرها (١) .

نلاحظ أن بعض الفلاسفة القائلين بالجواهر أقاموا نظريتهم في الجواهر على أساس فكرة الحل المنطقي ، كما أن بعض الفلاسفة المنسكين للجواهر أقاموا انكارهم على أساس أن فكرة الحل ليست ظاهرة عامة في كل اللغات ، لكننا نرى أن الحل ليس أساس تصور الجواهر حتى ما بعدما تبين لنا أن الحل قائم في كل اللغات . نعم إذا أردنا أن نعبر عن وجود شيء وصفاته في قضية ، فالمالوف أن نصورها في قضية حمليه ، لكن ليس من علاقه ضروريه بين الحل والجواهر ، فقد نأتى بقضية حمليه ولا نعبر عن جوهر مثلنا نقول . الحرب شر مستطير ، ولا يعتقد أحد أن الحرب جوهر ، وقد نأتى بعبارة غير حمليه لكننا تدل على جوهر مثلنا نقول حكمة سقراط ، في سياق معين نقصد إسناد الحكمه إلى سقراط ، وهكذا . لا نريد تقرير العلاقة بين ظاهرة الوصف القوي والحل المنطقي ، وإنما نميل فقط إلى القول أن الحل ليس أساسا للقول بالجواهر بل أن وجود الأشياء الجزئية وأفراد الناس في الواقع هو الأساس الميتافيزيقي لفكرة الحل في المنطق والوصف في اللغة .

معاني الجواهر عند الفلاسفة :

كلمة « جوهر » مصطلح فلسفي كما قلنا ، واستخدام الفلاسفة له قديم قدم الفكر الفلسفي منذ نشأته لكن يعتبر أرسطو أول من قدم في وضوح وتفصيل تعريفات الكلمة وأهمية التصور وقيمتها ، ولقد تأثر كثير من الفلاسفة على مر

العصور حتى القرن الثامن عشر على الأقل بنظريته - أو بنظرياته - في الجوهر، بين قبول أو تعديل وتطوير أو هجوم . ولا نريد الدخول هنا في مساهمة تاريخية عن البحث في النظريات المتعددة في الجوهر عند مختلف الفلاسفة ، لكننا نريد الوصول إلى قضايا هوجزة عن المعاني الأساسية للكلمة ، توطئة لبحث ما إذا كانت النفس الإنسانية جوهرًا متميزًا من حالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية كما رأى بعض الفلاسفة . يمكن الإشارة إلى خمسة معان أساسية للجوهر (١) الجوهر هو الموضوع الحقيقي للحمل ultimate subject of Predication ، ولذا عبرنا عنه بلغة الحدود المنطقية قلنا أنه الحد الذي يكون موضوعًا دائمًا في قضية حملية ولا يمكن أن يكون محمولًا . وذلك أول تعريفات الجوهر عند أرسطو . ووجد أرسطو تعظيمًا لهذا المعنى في أى شيء مادي جزئى أو أى شخص ، أو ما يسميه أرسطو الفرد ، individual ، ورأى أرسطو أن هذا التعريف أكثر تعريفات الجوهر تحديدًا وصدقًا . يمكننا أن نقول عن أى إنسان أو حيوان معين أو أى منضدة أو مقعد أو شجرة الخ أنه جوهر . نسنده إلى أى من هذه الكائنات عددًا عديدًا من الصفات لكنه هو ذاته لا يمكن أن يكون صفة نسنده إلى شيء آخر (٢) . ولأن مختلف المناطق أو الفلاسفة المحدثون عن أرسطو في تعريفاته الأخرى للجوهر فإن أحدا لم ينقض أرسطو في هذا التعريف فى المجال المنطقي . فالتقصيه الحملية بالمعنى الدقيق فى المنطق الرومى هى التقصيه الشخصيه فقط ، لكن الفلاسفة المحدثين يختلفون عن أرسطو فى ما صدقات هذا التعريف فمنهم من يفتى معه ، أو يختلف عنه ، فديكارت مثلاً جعل الله جوهرًا والنفوس الانسانية بدون اجسام جواهر والمادة كسكل فى

الكون جوهرًا ، وسينوزا جعل د الله أو الطبيعة ، جوهرًا ، وليبلنتر جعل
المونادات جواهر وهكذا .

(٢) الجوهر هو الماهية essence أو الخاصة الأساسية التي تعطى للشئ
الجزئى وجوده وحقيقته ، وهذا هو ثنائى تعريفات الجوهر عند ارسطو ، فان
زيدا أو عمروا مثلا جوهر بالمعنى الاول لكن الحيوانية والتفكير كصفات
أساسية تواف ماهية الانسان هي الأخرى جواهر بالمعنى الثانى ويوجد هذا
التعريف الثانى تطبيقه عند ارسطو على الاجناس والانواع ويسمى ارسطو
الجوهر بالمعنى الثانى المعنى الثانوى للجوهر فى مقابل المعنى الاول للجوهر
الذى يقال على التعريف الاول (١) . ولقد تأثر كثير من الفلاسفة بهذا التعريف
للجوهر وان اختلفوا عنه فى الصياغة فمثلا نجد ديكارت يقول أن النفس
الانسانية جوهر ما هيتهما فكر وإن المادة جوهر ماهيته امتداد وما إلى ذلك .

(٣) الجوهر هو ما لا يحتاج فى وجوده الى أى شئ آخر أو ماله وجوده
المستقل استقلالاً مطلقاً عن أى شئ آخر (٢) . وهو المعنى الاصيل للجوهر عند
ديكارت الذى يحمل الله التطبيق الاصيل للجوهر ، نلاحظ أن ديكارت يطبق
هذا التعريف أيضا على النفوس الانسانية والمادة ويقول أنها كائنات مستقلة
إلا عن الله . الواقع أن ديكارت يخاطب هذا التعريف بتعريف آخر للجوهر
وهو د ما يعتمد عليه بالضرورة وجود الصفات (٣) ، وهذه هي صياغته
للتعريف الاول الارسطى وهو ما يكون الموضوع الاصيل للحمل . تقول أن

(١) Cat 2 a 21 - 2

(٢) Descartes, The Principles of Philosophy. Pt.I, Princ.51

(٣) Ibid; I 11.

ديكارت يخطئ التعريتين لأنه يعتبر النفوس الإنسانية والمادة جواهر بمعنى المستقل وما لا يحتاج لغيره رغم أنه يقول أن هذه الجواهر معتمدة على الله في وجودها. وسين يبين أنها جواهر مستقلة يطبق التعريف الثاني (موضوع الحمل) وهو أن النفس الإنسانية تستند إليها صفات هي خبراتها وحالاتها لكن النفس ليست صفة لشيء آخر. فلكي تضع ديكارت وضعا صحيحا ينبغي أن نقصر تطبيق تعريفه الأول على الله وتطبيق تعريفه الثاني على النفوس الإنسانية والمادة. نلاحظ ثانيا أن تعريف بعض الفلاسفة بعد ديكارت للجوهر قريب من تعريفه الأول: الجوهر عند سينوزا هو « ما يوجد في ذاته وما يتصور في ذاته أعني ما لا يعتمد تصورا له على تصور أي شيء آخر » (١). ويطبق سينوزا الجوهر بهذا المعنى على الله أو الطبيعة فقط ويجعل له صفات لا متناهية نعرف منها فقط صفتين هما الامتداد والفكر.

(٤) الجوهر هو ما يبقى هو هو بينما يقبل الصفات المتضادة Subject of Change أو الشيء الذي يظل ثابتا لا يتغير. وهو ثالث تعريفات ارسطو للجوهر ويطبقه على أي شيء جزئي محدد سواء كان شيئا ماديا أو انسانا أم حيوانا فردا. وقد تأثر كثير من الفلاسفة في نظرياتهم في الجوهر بهذا التعريف ارسطى إذ رأى ديكارت النفس الإنسانية جوهر لأنها تحتفظ بهويتها في وسط تعدد حالاتها النفسية وتعاقبها، ويرى ليبنتز الموناد جوهرًا لأنه موضوع لحمولات وموضوع ثابت للتغير، ويرى كمنط كمية المادة في الكون هي الجوهر لأنها الشيء الثابت الدائم رغم تبدل مختلف الصفات والحالات عليها.

(٥) الجوهر هو حامل الصفات الأولية Substratum of qualities وهو تعريف بدأت صياغته الواضحة عند جون لوك . ويمكن ايجاز نظرية لوك في الجوهر ومقارنته بنظرية أرسطو فيما يلي . اتفق لوك مع أرسطو في أن كل شيء جزئى مادى وكل انسان أو حيوان جوهر بالمعنى الأول للجوهر وهو الموضوع الأصلي للحمل . لكن حين نظر لوك في الشيء المادى وجد أنه مركب من ثلاثة عناصر : صفات حسية أولية (كالامتداد والشكل والوزن والحجم والصلابة والحركة والسكون) ، وصفات حسية ثانوية (كاللون والطعم والصوت والملمس) ، ومن جوهر بمعنى حامل الصفات الأولية ؛ اما الصفات الحسية أولية وثانوية فانها موضوع ادراك ومعرفة بينما الجوهر أو حامل الصفات الأولية فليس موضوعا لادراك أو معرفة وإنما مجهول لنا، ورغم ذلك نفترض وجوده لسببين وجيهين السبب الأول أن الصفات محتاجة لشيء تستند إليه هذه الصفات، والموصوف هنا ليس الشيء الجزئى ذاته كالمضد مثلا نعم هي جوهر بالمعنى الأول الأرسطى كما قلنا وإنما الموصوف هنا حامل الصفات الأولية لأننا لا نتصور الامتداد من دون شيء ممتد ولا الشكل بدون شيء ذى شكل والحركة بدون شيء يتحرك وهكذا. ويتول لوك أن لهذا الجوهر ضرورته لكن الضرورة ليست هنا منطقية وإنما تصورية أى لا نستطيع تصور صفة حسية بلا حامل تقوم فيه هذه الصفة. السبب الثانى الذى اعتبره لوك وحجها لا يتراضى الجوهر هو أننا نعتبر الصفات الحسية فى الجسم المادى حوادث، ويطبق مبدأ العلميه. وهو أن لكل حادثه علتة ويخلص إلى أن الجوهر هو ما تصدر عنه تلك الصفات الأولية . ويطبق لوك نفس التصور على الانسان ، لوك ثنائى يرى الانسان مركبا من نفس وجسم النفس جوهر بمعنى حامل الحالات النفسية والحوادث العقلية (ويسمىها معا « العمليات العقلية ») ، تصدر عن هذا الجوهر تلك العمليات كما

أننا لا نتصور أن تقوم هذه العمليات العقلية بذاتها وإنما تحتاج دائماً لشيء غيرها تقوم فيه (١). نلاحظ أن هذه النظرية في الجوهر بمعنى حامل الصفات تتضمن النظرة إلى الصفات الحسية في الجسم المادى كما لو كانت موجودات جزئية تقبل الإدراك الحسى بذاتها ورغم ذلك فهى موجودات فى ذاتها ناقصة تحتاج لجوهر يحملها إلى الوجود الحسى . يمكن التماس هذه النظرية فى الجوهر عند أرسطو الذى كان يقول أحياناً عن الشيء الجزئى الفرد إنه حامل الصفات لكنه لم يقصد القول أن الصفات كائنات متميزة من حاملها وإنما يقصد ان ثنائية الجوهر والصفات ثنائية منطقية لا تجريبية . الشيء الجزئى فى الواقع شيء واحد وحدة مطلقة وما الصفات الحسية إلا النحو أو الطريقة التى ندرك بفضلها ذلك الشيء ونعرفه . لكن لوك أحال هذه الثنائية المنطقية الارسطية ثنائية تجريبية . وقد أرشد كمنط إلى هذا سوء فى فهم لوك لموقف أرسطو (٢) .

الحمل بين المنطق والميتافيزيقا :

فما إلى مناقشة متواضعة لتعريفات الجوهر السابق ذكرها . نلاحظ أولاً أن التعريفات الأربعة الأخيرة يمكن ردها إلى التعريف الأول الذى يقوم على فكرة الحمل . فتعريف الجوهر بأنه الماهية يعنى أن لكل موجود صفات أساسية وعرضية تسند إليه أو تحمل عليه وإن تلك الصفات الأساسية هى ماهيته ، ويقوم ذلك على فكرة أساسية هى أن الصفة صفة لشيء . وتعريف الجوهر بأنه

Loche, Essay, II. xxiii. 1,4

(١)

وأنظر أيضاً :

R. J. Butler, Substance Un-Loched; Aristotelian Society, 1974

(٢) أنظر : Kant, Critique, B 229-230 وأنظر أيضاً كتابنا : كمنط

وفلسفته النظرية الفصل ٧ ، الفقرة ٧ .

الموجود المستقل عن أى شئ غيره استتملا لا مطلقا لا يجد تطبيقا على عالم الخبرة
الانسانية لانه لا يوجد شئ في العالم الطبيعي لا يعتمد على غيره فوجود كائن
بسيط كاسمك وحياته في الماء يرتبط - كلاحظك - بحركات المجموعة
الشمسية ، فياه الانهار والبحار تعتمد على سقوط المطر ، وهذا مرتبط بظروف
الجو وهذا بالنصول الاربية وبدوران الارض حول نفسها وحول الشمس
وهكذا . ولعل هذا التعريف يحدد قيمته حين يرتبط بتصوراتنا اللاهوتية
والميتافيزيقية عن الله ، أو عن المطلق . فالتجوه عند الفلاسفة الذين يقررون
وجود مبدأ أول وغاية قصوى وله كل صفات الكمال . لكن هذا التعريف
يقوم أيضا على التعريف المنطقي للجوهر وهو أنه الموضوع الاصيل للمحمولات
والذى لا يكون ذاته محولا . أما تعريف الجوهر بأنه الموضوع الثابت لتقبل
الصفات المختلفة وتعريفه بأنه حامل الصفات الأولية فانهما يتومان في أساسهما
على التعريف المنطقي للجوهر . خلاصة القول أن التعريفات الاربعة الاخيرة
للجوهر تعتمد استنادا أساسيا على الفكرة المنطقية للحمل أو تعريف الجوهر
بأنه ما يكون موضوعا - دائما في قضية وما لا يمكن أن يكون محولا ،

نلاحظ ثانيا أن كل فلاسفة الجوهر - ما عدا أرسطو - يقيمون نظرياتهم
الميتافيزيقية في الجواهر على تصور الجوهر بالمعنى المنطقي ويرونه تصور أوليا
ويعبر عن مبدأ أول . يتول عنه ديكارت أنه مبدأ axiom أو تصور عام
communem notionem ويعبر عنه بقوله أن الصفات لا يمكن اسنادها إلى
عدم وإنما حين ندرك صفة أو خاصية ما نستنتج الوجود الضروري للجوهر
الذى تسند إليه تلك الصفة (١) . ويقول لك لا يمكننا تصور أن تقوم فكرة

العرض أو الصفة بذاتها فذلك منافر لتصورنا الأولية عن الأشياء ولذلك
ففكرة الجوهر كشيء تقوم فيه تلك الأعراض أو الصفات فكرة طبيعية في
عقولنا على الرغم من أننا لا نستطيع أن نقول حكما واضحا متميزا عن تلك
الفكرة . فإذا بقول أرسطو في فكرة الحمل وهو أول من صاغها ؟ الحمل عند
أرسطو علاقة بين الكلى والجزئى ، وقصد بالكميات الاجناس والانواع ،
وسمى الحدود الدالة عليهما بالمحمولات ؛ وقصد بالجزئيات الاشياء المحدودة
في مكان معين وزمن معين وتقبل الإدراك الحسى ، وينطبق ذلك على كل شيء
مادى في العالم الطبيعى كالمقعد والمنضدة والمنزل والشجرة الخ كما ينطبق على أى
شخص أو أى حيوان معين ، كأن الحمل علاقة بين الكميات والافراد : الكميات
محمولات والافراد هى الموضوع الاصيل للحمل . لم يثر أرسطو ارتياها في
وجود العالم المحسوس ثم يحاول تقديم برهان على وجوده ، مثلما فعل كثير من
الفلاسفة المحدثين وإنما يعتبر وجود الافراد حقيقة واقعة لا تحتاج إلى برهان
ولا مبرر لإثبات وجودها . بل رأى أنه إذا لم توجد أفراد فمن المستحيل أن
يوجد أى شيء آخر . ورأى الافراد هى الموضوع الاصيل للحمل ، وسماها
بجواهر . ويمكننا أن نتساءل هنا ايها أكثر سبقا وأولية عند أرسطو : الحمل
أم الافراد؟ والجواب هو أن الافراد أكثر سبقا ، لأنه يقول إذا لم يكن هنالك
أفراد فلا معنى للحمل أو لاستخدام المحمولات . الاصل في المحمول أن يستند
إلى موضوع لا يمكن أن يكون محمولا ، وذلك معنى الجوهر . رأى أرسطو أن
الفرد لا تعريف له (ماله تعريف هو النوع أو الجنس) ذلك لأنه لا توجد
صفة فريدة لفرد ما تميزه عن بقية الافراد المتدرجة تحت نوع واحد . لكن
إذا أردنا وصف الفرد وقلنا أنه الموضوع الاصيل للحمل فلا يلزم عن ذلك
أن الحمل أسبق من فكرة الفرد ، لأن الحمل لا معنى له إذا لم يوجد الفرد . ولم

يتمتع أرسطو فيما وقع فيه لوك الذى تصور الصفات أو الخصائص كائنات منفصلة ورغم ذلك لا تقوم بذاتها وإنما تحتاج إلى كائن آخر يحملها . لأن أرسطو رأى أن الفرد شيء واحد وحده مطلقه واه التفرد والبساطة . نعم الفرد شيء مركب ، قل أنه مركب من مادة وصورة أو من أجزاء لكن كل جزء إنما به كل صفات الكل فلا يمكن عزل شيء عن صفاته . واذن فالحديث عن الفرد وصفاته أو الجوهر وأعراضه ليس إلا الحديث عن شيء واحد وأن وسيلتنا إلى الحديث عنه لا تتم إلا بالحديث عن مظاهره أو خصائصه ، وهى أعراضه . ولذا فتصور الفرد تصور أرسطو صدرت عنه فكرة الخلل . ولذا فالبدء الذى ينطوى على الخلل وهو « إن الصفة لا توجد بذاتها وإنما يجب أن تقوم فى جوهر » ليس مبدأ منطقياً لأنه يمكنك إنكاره دون وقوع فى تناقض ، لكنه مبدأ تصورى أى أننا لا نستطيع فى خبراتنا الانسانية تصور أى شيء إلا عن طريق صفاته (١) . وفى هذا المعنى يقول رسل :

« الخلل علاقة تنطوى على اختلاف منطقي أساسى بين حديسيه . يمكن أن يكون المحمولات ذاتها محمولات ، لكن ستكون محمولات المحمولات . مختلفة اختلافاً أساسياً عن محمولات الجواهر . . . الخلل علاقة أساسية إذا كان هناك أفراد . . . ومن ثم فأفضل تعريف للأفراد أنها كائنات يمكن أن تكون موضوعات تحت المحمولات أو أطراف علاقة - نعى أنها بالمعنى المنطقي جواهر (٢) »

(١) أنظر : Cat. 1 b 3-7, 2 a 11 - 13, 2 b 3-6; Met. 1017 b 15 - 17
 وأيضاً : Boss, Aristotle, London, 6 thrd, 1964 pp 185-6
 (٢) (Russell), 'On the Relations of Univerrals to Particular',
 Logic and Knowledge, London, 1956, p. 123.

النفس الانسانية كجواهر :

لم يكن ما سبق تسجيله من أفكار ومواقف سوى مقدمة توضيحية لما نريد بحثه ، وهو ، ما إذا كانت الحالات النفسية والحوادث العقلية في الانسان محتاجة بالضرورة إلى جوهر أو أنه يمكننا تصور وجودها بلا جوهر .

فلاسفة الجواهر - حين يبحثون في الإنسان - فلاسفة ثنائيون يرون الإنسان مركبا من نفس وجسم : الإنسان في الواقع كائن واحد لا يمكن تمييز عناصر فيه وإنما المقصود بالتركيب أو الثنائية أن بالإنسان طبيعتين مختلفتين يمكن تمييزهما بالفكر والتصور لا أنه يمكن تقسيم الإنسان قسمة حسية إلى نفس وجسم . والفلاسفة الثنائيون نمادج وأصناف يهمننا هنا ذلك الصنف الذي يبدأ بأفلاطون ويتبعه فلاسفة إسلاميون مثل الغاراني وابن سينا وفلاسفة مسيحيون في العصر الوسيط مثل أوغسطين وأسلم وتأثر به فلاسفة محدثون يبدأون بديكارط ويتبعه لوك وبركلي وغيرهما . يهمننا بوجه خاص مدرسة ديكارت التي ترى أن الجوهر النفسى ضرورة تحقق ثلاثة وظائف فيما يبدو :

(أ) لا تصور وجود حالات نفسية كوجدان أو انفعال أو رغبة دون جوهر تكون هذه الحالات حالات له ، كما أننا لا نتصور حوادث عقلية كاحساس أو ادراك أو تذكر الخ دون صدورهما عن شيء يحس ويدرك ويتذكر .

(ب) الجوهر النفسى هو علة حدوث الحالات والحوادث ومصدر توحيدها .

(ج) بالجواهر معنى الاستقلال وفي الاستقلال تميز ومن ثم يمكن تصور النفس مفارقة للجسم ، وتستمر في وجودها بعد فناء الجسم . يهمننا هنا بحث النقطة الأولى فقط لأنها تعتمد - عند قائلها - على فكرة الحمل المنطقية . تتضمن نظرية الكوجتو عند ديكارت جوهرية النفس : يقينه المباشر بأن لديه خبرات الإحساس والإدراك والتذكر والتخيل والشك والاعتقاد والرغبة والانفعال

(وهي التفكير بالمعنى الواسع) يؤكد أن وجود هذه الحالات والحوادث تؤلف وجوده الحقيقي، وأنها تستلزم وجود جوهر تصدر عنه هذه الحالات والحوادث. ومن ثم قوله أن النفس جوهر ماهيته فكر. وفي ذلك يقول: «لدى - من جهة - فكره واضحة متميزة عن نفسه وهي أني كائن مفكر ليس بمتدا، ولدى من جهة أخرى فكرة متميزة عن البدن وهي أنه وجود بمتد في مكان لا فكر له ولذلك من المؤكد أني في الواقع متميز من بدني، ويمكنني أن أوجد بدونه»^(١). لكن خبر - الكوجتو لا تحتل في الواقع الوعي بوجود جوهر. كل ما يحتمله الكوجتو هو تقرير يقيني مباشر بحدوث حالات نفسية وحوادث عقلية وقت خبرتي لها. أما تقرير وجود للنفس كجوهر فليس جزءا من خبرتي في الكوجتو. وقد دلت هيوم على الضعف في هذه النقطة من فلسفة ديكارت التي تابعه فيها لوك وبركلي وغيرهما. بل يعتبر هيوم بداية لسلسلة متلاحقة في الفكر الحديث والمعاصر من الهجوم على الجوهر النفسي عند ديكارت،

انكار هيوم جوهرية النفس:

كان هيوم فيلسوفا ثنائيا يرى أن النفس أو العقل في الإنسان متميز في طبيعته من الجسم. حقيقة وافعة أن بالإنسان ظواهر نفسية وحالات نفسية وحوادث عقلية (ويضلل أن يسميها إدراكات جزئية، particular perceptions) وهي مرادفة لما يسميه ديكارت «الفكر» بالمعنى الواسع، وما يسميه لوك «العمليات العقلية»؛ ويرى هيوم أن هذه الحالات والحوادث العقلية ليست

Descartes: Philosophical Writings, translated by Anscombe (١) Cambridge and Geach, London, 1954, Meditation VI, 114-115;

Philosophical Works of Descartes, translated by Haldane and Ross, London, 1931, Vol I, p. 190.

في حاجة إلى جوهر، بل لا وجود لجوهر عقلي متميز من تلك الحالات والحوادث، وأن ليس العقل إلا كلمة تدل على الظواهر والحالات النفسية والحوادث العقلية من أحساس بالم أو بلذة أو أحساس بالبرودة أو الحرارة أو إدراك حسي لأشياء تبدو في العالم الخارجي أو تذكر أو تخيل وتجريد أو انفعال أو عاطفة، لكنهم لست على وعى مباشر أو غير مباشر وليس لي فكرة واضحة (وهي ما يسميه هيوم « انطباع ») عن أى شيء وراء هذه الحالات والحوادث يسمى الجوهر (١). نظر هيوم في معانى الجوهر عند الانلازمة فوقف عند تعريف الجوهر بأنه ما يمكن أن يوجد بذاته مستقلا عما عداه وليس محتاجا لأى شيء آخر لكي يوجد، ورأى أنه إذا كان لهذا التعريف من تطبيق على عالمنا الطبيعي فإنه يمكننا اعتبار كل حالة نفسية أو حادثة عقلية جوهرًا، ذلك لأن أى شيء يمكننا تصور به بوضوح قد يوجد في الواقع، وكل ما قد يوجد يختلف عن أى شيء آخر ومتميز منه، وما يمكن تمييزه يمكننا عزله في الخيال عن أى شيء آخر وإذن فكل إدراك جزئي، مختلف متميز من أى إدراك آخر وعن أى شيء في الكون، ويمكن اعتباره وجودا مستقلا وليس بحاجة إلى أى شيء آخر ليهبه الوجود (٢).

وقد نتساءل ما قول هيوم فيما قاله ديكارت ولوك وبركلى من أن حالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية محتاجة بالضرورة إلى جوهر نقوم فيه كحاجة الصنعة إلى شيء موصوف، وما قوله في دعوى هؤلاء من أن حالات العقل وحوادثه

Hume, A Treatise of Human Nature edited by Silby-Bigge, (١)
London, 1888, BK. I, Pt IV, Sec. 6, pp. 252-3

Ibid., I. IV, 5, pp. 233

(٢)

محتاجة إلى جوهر تصغر عنه كعلة لها . لقد انكر هيوم - طبقا لتعريفه السابق ذكره للجوهر وتطبيقه له على كل حالة نفسية أو حادثة عقلية - أن تلك الحالة أو الحادثة حالة للجوهر وإنما هي ذاتها جوهر . ليست صفة وإنما هي وجود دائم بذاته . حالانما النفسية وحوادثنا العقلية خبرات وهي كائنات عقلية بما هي كذلك فالمعطى الحسى مثلا أو الذكري أو الإنفعال إنما هو شيء جزئى له صفات مثل قيامه فى زمن ، أن له ديمومة معينة أو أنه واضح أو غامض ، حاد أو ضئيل ، سريع أو بطىء ونحو ذلك . أما عن دعوى البحث عن علة حالانما النفسية أو حوادثنا العقلية فإن هيوم يقرر أنه لا يمكننا البرهان على أن علة الإدراكات الجزئية هي الأشياء المادية الخارجية . نلاحظ فقط علاقة عليه بين أفكارنا وحالاتنا وحوادثنا العقلية ، لكننا لا نلاحظ عليه بين أفكار وأشياء . نقول أيضا إن وجداناتنا ورغباتنا وانفعالاتنا تنشأ عن وعينا بانسجاعاتنا الحسية .

الشك فى جوهرية النفس :

لقد كان هجوم هيوم على حوهرية النفس الإنسانية نقطة بدء لسلسلة متلاحقة من مواقف معاصره تدعم موقفه . وفيما يلى إشارة إلى أهم الانتقادات التى يقدمها الفلاسفة المعاصرون إلى جوهرية النفس . (١) فى تصور النفس الإنسانية جوهر أغروض كثيف ، لأنك لا تستطيع أن تصف هذا الجوهر أو تحدده سوى أن تقول أنه ما تصدر عنه الحالات النفسية والحوادث العقلية أو أن تنتمى هذه الحالات والحوادث إليه ، ولا يوضح هذا الوصف شيئا . لا يمكنك الوصول إلى أوصاف محددة أو شبه محددة للنفس كجهر لا بطريق الاستبطان ولا بالاستدلال وما لا تستطيع الحديث عنه بوضوح فأقل ما يجب

علينا ألا نتحمس في تقريره. (٢) القائلون بجوهرية النفس قائلون بلاماديتها وأنها هي حقيقة الإنسان وماديته ، وإذن فما معيارنا لتمييز نفس من أخرى أو اختلاف شخص من آخر ؟ لو كان الإنسان هو في حقيقته جسم لا يمكننا تمييز شخص من آخر بأدراك الاختلاف بين جسمين ، لكن الجسم الإنساني عند القائمين بجوهرية النفس ليس دالاً على النفس ، ولو كان معيار وجود الحالات النفسية والعقلية عند التأمليين بالجواهر أن تبدو في سلوك بدني ظاهري لكان اختلاف سلوك عن آخر معياراً لتمييز شخص من آخر ، لكن أصحاب الجواهر لا يجعلون السلوك معياراً أساسياً للحالات النفسية ولا يقولون أن الحالات النفسية هي ذاتها السلوك لأنهم يرون أن للإنسان حالته وخبراته حتى لو لم يصدر عنها سلوك. (٣) الفلاسفة الذين يبتغون تصورات فلسفية دقيقة واضحة ومن ليس لهم عقائد لاهوتية أو صوفية ، ومن ذوى المزاج التجريبي ينفرون من تصور الإنسان كأننا به عنصر لامادى غير واضح المعالم ويودون لو يستغنون عن جوهرية النفس . لهذه الأسباب وغيرها حاول الفلاسفة من ذوى الانجذامات المكرية المختلفة أن يصوغوا نظريات ينسرون بها ظواهر النفس وحوادث العقل دون حاجة إلى افتراض ذلك الجوهر الغامض ، ونشير فيما يلي إلى بعض تلك النظريات (١) النظرية الذاتية التى تسوى بين العقل والمنح وتقصّد القول أنه على الرغم من أن للحالات النفسية معنى ومنطقاً غير معنى ومنطق التنيرات الفسيولوجية والحركات البدنية فإنه إذا كنّا أن نسأل عن مصدر تلك الحالات النفسية والحوادث العقلية فإن مصدرها هو الجهاز العصبي المركزي أو حتى المنح فقط (فايجل ومدرسته) ، وتجمل هذه المدرسة الإنسان كأننا مادياً بحتاً وتفسر كل حالته النفسية وحوادثه العقلية في إطار علمي ومطابق

الأعضاء والأحياء أو تلجأ أحياناً إلى نظرية التطور الانبثاقى (١). (ب) السلوكية الفلسفية التي ترى أن النفس أو العقل ليس جـوهراً من طبيعة لامادية تصدر عنه حالاتنا النفسية والعقلية بل النفس ليست سوى مجموعة قدرات أو استعدادات للملك لا يتحتم أن تكون الحالات الشعورية سلوكاً فعلياً في البديهة وإنما هي استعدادات للسلوك حين تتوفر ظروف معينة (كارنب ورايل) . ولا تجعل هذه المدرسة الإنسان كائناتاً مادياً يحتاج إخضاعه خضوعاً تاماً للقوانين التجريبية وحدها وإنما هو كائن مادي فريد (٢) . وسنعود إلى هذه المدرسة في فصل قادم (ج) الواحدية المحايدة التي ترى أن فضل طريقة لتفسير العقل الإنساني أن نبدأ برفض الثنائية الحاسمة بين العقل والمادة في الكون ورفض أنها من طبيعتين مختلفتين وتقرير إمكان رد العقل والمادة إلى مادة أولى صدر عنها معاً ويختلف الوجود العقلي والوجود المادي طبقاً للعلاقات القائمة بين مضمون كل منهما والقوانين المختلفة التي يخضع لها كل منهما ، فالعلاقات والقوانين في حالة العقل سيكولوجية وفي حالة المادة تجريبية . وتسمى الواحدية المحايدة هذه المادة الأولى وحوادث أولية، وتنحصر في المعطيات الحسية sense data والصور الحسية images لكن هذه الحوادث لا تقوم في المخ ذلك لأن المادة وحركاتها هي الأخرى مركبة من حوادث بالمعنى السابق (وليم جيمس ورسل) . (هـ) نظرية الشخص كتصور أولى Person as a Pimitive concept والمقصود ألا نبدأ بالحديث عن النفس على أنها ماهية الإنسان ولا الظواهر النفسية على أنهم من طبيعة مختلفة لطبيعة البدن ولا بالإنسان على أنه جسم كتصور وإنما نبدأ الإنسان تصوراً أولياً بيننا تصور النفس وتصور الجسم تصوران مشتقان أو تابعان .

(١) وقد فصلنا هذه النظرية في الفصل الثالث .

(٢) تجد تفصيل هذه النظرية في الفصل السابع .

نستند إلى الشخص خصائص بدنية من شكل ووزن وتغيرات بدنية كما
نستند إليه خصائص نفسية هي حالته وحوادثه العقلية (سترومن ومدرسته) (١).
نعود إلى مبادئه . نوافق هيوم ومن وراءه رهب الفلاسفة المعاصرين في
نقدهم لجوهرية النفس إن أردنا وضوح رؤية ودقة فهم . يمكننا ملاحظ في
نفس الوقت أنه يمكن تقديم انتقادات هدامة لكثير من النظريات البديلة السابقة
الإشارة إليها . ومن جهة أخرى نميل إلى الأخذ بنظرية أرسطو في الجوهر ،
وهي أن الجوهر بالمعنى الاصيل هو الفرد أو الشيء الجزئي في عالمنا الطبيعي ،
ونميل إلى اعتبار الشخص أو الإنسان الفرد جوهر بالمعنى الاصيل ، لا لأنه
موضوع الحمل بل لأن الفرد أسبق في تصويره من تصور الحمل (دون أن نلزم
أنفسنا بنظرية أرسطو في النفس) . ومن ثم نقول أن الظواهر والحالات
النفسية والحوادث العقلية لا تتعلق بجوهر لا مادي هو النفس وإنما تتعلق بإتداء
بالشخص ذاته . وإن تصور الشخص تصور لا يمكن تحليله إلى عناصر بل به
الوحدة المطلقة أنه أسبق من تصور النفس ومن تصور الجسم : نستند إليه
حالات النفس وحوادث العقل ، كما تستند إليه حالات البدن وتغيراته . تعنى
أننا لا نستطيع حسب قدرتنا العقلية في الفهم والتفسير الواضحين أن نبرهن على
أن النفس الانسانية جوهر لكن يظل ثابتا أن وجود النفس كجوهر إمكان منطقي
لا تنافض في تصورهما ، كما أكد ذلك أعداء ديكارت .

التمييز الحاسم بين اسم العلم والمجهول

في مشكلة جوهرية التمس بجانب منطقي بحث نزيد الإشارة إليه ، وهو أن ان بعض المناطق المعاصرين - وأبرزهم كواين Quine - ذهبوا إلى إقترح لفظة مثالية نستغنى فيها عن أسماء الاعلام تماما ونكتفي في صياغة قضايانا بمحدود هي كلها محولات أو حدود عامة بأنواعها المختلفة ، وكان الدافع إليها أن تطور البحث في أسماء الاعلام استغنى بعض مشكلات كانت مصدر قلق على تحقيق الصورية الكاملة في المنطق . وسوف نشير إلى بعض هذه المشكلات بعد قليل . وراء هذا الدافع المنطقي للبحث عنسد بعض المناطق المعاصرين - مثل رسل - دافع ميتافيزيقي آخر ، وهو إن الاستغناء عن استخدام اسم العلم في اللغة المقترحة قد يكون أساسا منطقيًا للتول الميتافيزيقي أن الشيء الجزئي ليس غير بمجموع صفاته ، ومن ثم فلا جوهر وراء تلك الصفات أو المحولات . ولم يتم وضع شروع هذه اللغة وضعا كاملا منظما بعد على أى حال .

وقبل شرح هذا المشروع الجديد ، تحسن الإشارة إلى أن هنالك إجماعا بين المناطق قديمهم وحديثهم - من أرسطو إلى فريجه وبيانو ورسل - وإيتيميد إلى كواين وستروصن Strawson - على وجوب التمييز الحاسم بين اسم العلم والمحمول في القضية . وهالك أهم وجوه التمييز بينها . (١) يدل اسم العلم على معنى مستقل هو إشارته إلى مسماه دون حاجة إلى لفظ آخر يتم معناه ، بينما المحمول يبر عن فكر ناقص يحتاج إلى كلمة أو كلمات أخرى لتسكمل معناه . حين أقول الاسكندر ، أو محمد علي ، أو اسم شخص تعرفه فهممت إنى أتحدث عن الشخص المسمى بذلك الاسم وقفز إلى ذهنك مجموعة من المعارف والاحداث التي ترتبط بذلك الشخص . لكن حين أقول دأحر ، أو دثقيل ، أو أى محمول آخر فإنى

لا أفهم منها بمفردها شيئا وإنما سوف أفهم معناها إذا سبقت بشيء ما يستند إليه هذا المحمول ، أو يجب على الأقل أن يوضع المحمول في صورة (س أحمر) أو (س ثقيل) . (٣) ليس من الضروري أن نستخدم اسم العلم في سياق قضية وإنما يكفيما أنه يسمى شيئا ما ، وفعل التسمية ليس تقريراً أو حكماً ، لكن لا معنى للمحمول إلا إذا دخل في سياق قضية ، ونضيف إليه اسماً جزئياً . وهذه السمة ناتجة عن السمة السابقة . (٣) لا يوصف اسم العلم بالصدق أو الكذب لأنه ليس قضية ، بينما المحمول الذي يجب استخدامه في سياق قضية توصف بالصدق أو بالكذب . نقول عن اسم العلم فقط أنه دال فعلاً على سماء أو أن التسمية غير مطابقة . (٤) لا يجرى السلب على اسم العلم بينما يجرى السلب على المحمول : لا يوجد اسماً عام متناقضين ، وليس سلب الاسم اسماً جديداً وإنما لا معنى له لاستقراط ليس اسماً لأحد . أما إذا سلب المحمول فإنه يعطى معنى مختلفاً : يعطى محمول ما معنى ويعطى سلبه معنى آخر ، وسلب المحمول يعطينا قضية مختلفة عن تلك التي جاءت بالمحمول موجباً (٥) لا يدخل على اسم العلم كلمات تدل على السور (كل، بعض...) بينما تدخل على المحمول تلك الكلمات . (٦) عان أرسطو إن السور في القضية متميز من الموضوع والمحمول معاً ، بينما رأى المنطق الحديث أن السور جزء من المحمول : إذا استبعدنا الموضوع من القضية فإن المحمول هو ما يبقى . (٦) يستخدم اسم العلم ليشير إلى شيء جزئي فريد محدد في مكان وزمن بينما يستخدم المحمول لوصف وله سمة العمومية (١) .

(١) أنظر Quine, *Methods of Logic*, London, 1958, p 204
 وأيضاً : Geach, *Reference and Generality : An Examination of Some Medieval and Modern Theories*, New York, 1962, pp. 26-32

مبحث اسم العلم ومشكلاته :

تحدثنا في الفقرة السابقة عن اسم العلم دون أن نعطيه تعريفا . إن له عدة تعريفات لعل أدقها هو أنه كلمة لا تدل على محمول أو علاقة وما يمكن أن يدخل في قضية لا تحتوي على كلمات دالة على السور (٢). لكن البحث في أسماء الأعلام تطور منذ أيام فريجه حتى الآن ، بحيث يتحدث المناطقة المعاصرون عن « العبارات المشيرة » *referring expressions* أو *Singular terms* ، ويعملونها تؤدي وظيفة اسم العلم وهي التفرد في الإشارة ، لكنها أوسع من اسم العلم بحال . ليس اسم العلم فقط هو الذي يشير إلى شيء جزئي محدد ، وإنما تحقق العبارات المشيرة نفس الوظيفة . ومن أمثلة العبارات المشيرة غير أسماء الأعلام : (أ) الاسم العام مسبوقا باسم الإشارة وإذاء التعريف (هذه المنضدة) أو ، في صيغة المضاف (أولاد عمر) ، أو مسبوقا بكلمة نفس في سياق معين (نفس المنضدة) (ب) الوصف المحدد أو الفريد الذي لا ينطبق إلا على شيء واحد بعينه مثل الرجل ذو القناع الحديدي ، ويشير إلى بسمرك ، مؤلف كتاب الأيام ، ويشير إلى طه حسين ، الرئيس الثاني لجمهورية مصر العربية ، ويشير إلى محمد أنور السادات وهكذا . لكن باستبعاد أسماء الشخصيات والأماكن التاريخية نجد أن أغلب أسماء الأعلام لا تدل على التفرد في الإشارة فإن الأسماء محمد ، علي ، إبراهيم وغيرها لا يسمى كل منها شخصا واحدا فقط وإنما يسمى الاسم الواحد عددا عديدا من الأشخاص ومن ثم لا يحقق استخدام اسم العلم غايته وهي التفرد في الإشارة ؛ ومن هنا نشأت أولى

(١) Russell, My Philosophical Development, London, 1959,

المشكلات في موضوع أسماء الأعلام - كيف يؤدي أسم العلم وظيفته ؟ ومتى يجوز عن أدائها ؟ وهل يجب أن نحدد دائما ، في استنباط معناها لاسم العلم - سياق الحديث ونيات المتكلم وأغراض السامع ؟ وتلك أمور لا يهتم بها المنطق الصوري (١) .

لدينا أيضا مشكلة ماذا كان لاسم العلم معنى الرأى المؤلف أن كل معنى لاسم العلم هو إشارته إلى مسماه في الواقع ، وذلك رأى جون ستوارت مل الذى رأى أن لاسم العلم لا تعريف له ، وهو قد سوى بين التعريف والمعنى وما لا تعريف له لاسم معنى له : لكن فريجه ناهض هذا الرأى وميز بين ما يسميه معنى meaning لاسم العلم وإشارته references فإن « تليذ سقراط ، و صاحب نظرية امثل ، عبارتان مختلفتان فى المعنى وان كانا يشيران إلى شخص واحد بعينه وهو أفلاطون ، ويمكنك الاكثار من الامثلة : معلم الاسكندر وتليذ أفلاطون ؛ المنزى فى ووترلو والمنقصر فى أوستراتز ، وهكذا . دافع فريجه عن إستحالة تعريف اسم العلم لكن رغم ذلك فله معنى وهو شىء متميز عن مسماه . ويمكن أن نستبدل بالاسم إحدى العبارات التى تدل على المسمى بذلك الاسم . ون بين الاسم و"عبارة الفريدة المطابقة لمسماه تكافؤا منطقيا . وطور رسل هذه النقطة فى نظرية جديدة هى « نظرية الأوصاف ، Theory of descriptions . اتفق مسع فريجه فى بعض موافقه واختلاف عنه فى بعضها الآخر . وسنعرض لهذه النظرية الوصفية بعد قليل . لكن إذا فحصنا عن معنى اسم العلم وجدنا أنه لا معنى له أن أردنا الدقة لانك لا تجد أسماء الأعلام مدونه فى المعاجم كما تجد فيها الأفعال والأسماء

(١) أنظر : Strawson (ed.) Philosophical Logic, London 1974.

العامة والصفات الخ لكن لا سم العلم معنى من جهة أخرى : إذا كان لدينا قضية بها اسم علم وحكمنا عليها بالصدق واستبدلنا بهذا الاسم اسما آخر في نفس القضية فقد تغير معنى القضية . وتلك مشكلة أخرى في اسم العلم ليس عليها إجماع بين المناطقه - ما إذا كان لاسم العلم معنى غير اشارته إلى مسماه في الواقع (١).

لدينا مشكلة ثالثة هي اسم العلم بين الواقع والخرافة . اكل الحدود التي كان أرسطو يستخدمها في منطقة ما صدقات في الواقع ، سواء كانت أسماء أعلام أم أسماء عامة وصفات ولم يعرف الحدود العامة الفارغة (ما ليس لها مصادقات في الواقع) . إلى جورج بول في القرن التاسع عشر يرجع الفضل في إدراك أهمية تلك الحدود الفارغة ؛ من أمثلتها الدائرة المربعة والاعداد الزوجية ، الأولية أكبر من العدد ٣ والحصان ذو القرون unicorn ونحوها . وقد اكتشف المناطقه المعاصرون أنه لا توجد فقط حدود عامه فارغة وإنما توجد أيضا أسماء أعلام لا تشير إلى كائنات واقعية مثل لينيس ، أوزيريس ، زيوس ، الحصان الجحج Pegasus كاسم لحيوان مدين في شعر الاساطير اليونانية القديمة ، والكلب ذو الرءوس الثلاثة الذي يحرس مدخل الجحيم Cerebrus في نفس الاساطير ، وقد أدت هذه الأمثلة إلى حيرة بعض المناطقه وشكهم في تعريف اسم العلم بأنه ما يشير إلى شيء جزئي في الواقع . وقد رأى فريجه أنه على الرغم من أن اسم العلم الخرافي لا يشير ، فلا زال له معنى إذا دخل في قضية ، ففي القضية دأوديسوس عُذف به إلى شاطئه لتاسكا وهو نائم ، نجد أن الموضوع معنى وهو ذلك البطل الذي قام بالبطولات الحربية في الاساطير اليونانية ، لكن فريجه أشار إلى أنه

(١) أنظر : Aye, 'Names and Descriptions', in The Concept of
A Person and Other Essays, London 1963, p. 129.

على الرغم من أن لاسم العلم الخرافى معنى ، ينبغي ألا نستخدمه فى لغة منهجية
 صورية ، وإذا جاء فى قضية فى المنطق فإن تكون القضية صادقة ولا كاذبة وإنما
 لا معنى لها . ومن جهة أخرى حين طور رسل هذه النظرية لفريجه فى نظريته
 الوصفية اختلاف عن فريجه . من بين نقط رسل المنطقية فى نظريته الوصفية أننا
 إذا أتينا بقضية موضوعها عبارة وصفية محددة لكنها لا تشير إلى شىء معين
 واقعى فإن القضية لا زال لها معنى ونقبل الصدق والكذب ، وحين نكتشف أن
 هذا الوصف المحدد لا يشير فتصبح القضية - التى تحوى هذا الوصف - كاذبة . مثل
 مالك فرنسا فى القرن العشرين أصابع أو زوجة هتلر إلمات فى المنفى ، ونحو ذلك .
 لكن لا اجماع بين المناطقه اليوم على موقف رسل . فمنهم من انضم إلى رأى
 فريجه فى أن القضية التى تحوى الوصف المحدد الذى لا يشير إلى أحد فى الواقع
 لا معنى لها بحيث لا أساس لسؤالنا هل هى صادقة أو كاذبة . ذلك لأن العبارة
 الوصفية المحددة إذا دخلت فى قضية فإنها تفترض ضمناً أن لها مسمى واقعيًا ،
 فإذا قلت أولاد جون ناتمون فلا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة إلا إذا كان
 لجون نعلًا أولاد (١) وهنا نجد عددا من المشكلات المتشابكة: على الرغم من أن
 الوظيفة الأساسية لاسم العلم أنه يدل على التفرد فى الإشارة فليس كل معناه أن
 يشير إلى شىء فى الواقع المحسوس فقد تشير إلى شىء خرافى أو غير موجود
 فى الواقع ، ولعل هذا ما دمع كواين إلى تقديم تعريف جديد لاسم العلم وهو
 أنه « يدل على تسمية شىء ما لكنه لا يملك سميًا أن هذا الشىء يجب أن يكون

Strawson, Introduction to A Logical Theory, London. (١)
 1952, p. 175

وأيضاً : Strawson, 'Singular Terms and Predication', in
 Strawson, (ed.) Philosophical Logic.

حاضرا الآن فعلا أو أنه على وشك الظهور (١) . أضف إلى ذلك أن الخلاف لازل قائما بين بريجه وسترومن وأنباعهما من جهة ورسل وكواين ومدرستهما من جهة أخرى حول ما إذا كانت القضايا التي تحوى عبارات مشيرة (أو أو مسافحة) يجرى عليها التصديق والكذب أم أنه لا معنى للتصديق عليها بالصديق أو الكذب

ولقد برزت أيضا مشكلة جديدة في مبحث أسماء الأفعال نتجت عن النظرية الوصفية لرسل . يمكن لمجاز هذه النظرية فيما بين (أ) هـ لك تعيين حاسم بين اسم العلم والمحمول ، أو بين اسم العلم والوصف المحدد الفريد الذى لا ينطبق إلا على مسماه . بين الموضوعين في القضيةين الدائمتين لمختلف منطقتى أساسى وإن كان الموضوع في القضية الثانية يشير إلى نفس موضوع القضية الأولى : دومر أديب يونانى ، مؤلف الايلاذة أديب يونانى : (ب) لا يمكن استخدام اسم العلم إلا إذا كان لمسماه وجود واقعى ، لكن يمكن استخدام العبارة الوصفية المحددة حتى دون أن نرف مسماه بل حتى لو لم يكن لها ماصدق فى الواقع . دملك فرنسا فى عام ١٩٧٠ محبوب ، قضية لها مدنى وقبيل المصدق أو الكذب حتى لو لم يكن فى فرنسا نظام ملكى فى تلك السنة . وقد نشأ عن هذه النظرية لرسل موقف آخر له . قد يكون لاسم العلم المؤلف عدة مسميات ومن ثم لا يعود له التفرد فى الإشارة ولذلك يجب انتميز بين اسم العلم المؤلف مثل محمد وعلى وإبراهيم ، واسم العلم المنطوق مثل هذا ، ذاك ، هنسا ، الآن أما ، أنت ويكون اسم العلم المنطوق . أكبر تحديقا لوظيفة التفرد فى الإشارة من اسم العلم المؤلف لكن التنازلا أو غيا بعد أن مسماه رسل

لإسم العلم المنطقي لا يحقق التفرد في الإشارة لأن دلالاته تختلف من شخص لآخر وإذا كان الاسم مرتبطا بالوضع المكاني والزمانى للمتكلم فلم يجوز أن يستخدمها عدة أشخاص ويدلون بها دلالة غريبة بل لا يجوز أن يستخدمها شخص آخر في أوقات مختلفة (١). وأصبحنا الآن أكثر شكا من ذي قبل في أداء لإسم العلم وظيفة التفرد.

نظرية رسل في استغناء اللغة عن أسماء الاعلام

لقد دعا كواين Quine - أكبر المناطق المعاصرين في الولايات المتحدة وأقوام ثائيرا - إلى مشروع لغة مثالية ومزينة تحتوى كل أغراضنا النظرية يقترح فيها الاستغناء عن أسماء الاعلام Elimination of proper names ، نتيجة لما رأى من المشكلات الناشئة عن البحث المتطور في موضوع لإسم العلم، وسعيها منه لتحقيق صورية المنطق في أنقى درجاتها. وقد أثار بهذه اهتمام كثير من المناطقة، مناقشة وتحليلا وتأكيذا لموقفه أو هجوم عليه لكننا نجد بذور هذه النظرية عند رسل. لقد كان رسل واضحا في نظرياته المنطقية - وخاصة في نظريته الوصفية - في ضرورة التمييز بين اسم العلم والمحمول، وبين اسم العلم والعبارة الوصفية المحددة التي تنطبق على مسمى هذا الاسم دون غيره. لكنه رأى في مجال الميتافيزيقا أن استخدام لإسم العلم في اللغة العادية والمنطقية على السواء أساس للقول بوجود جواهر إن قلنا «هذا أحمر» فإن ما نشير إليه يكون شيئا يضم كل الصفات التي تسند إليه ورغم ذلك يكون متميزا من تلك الصفات ومن ثم نقع في القول

(١) انظر :

Ibid., p. 203

وأيضا Ayer, Names and Descriptions, p. 157, in The Concept of A Person, Macmillan, 1963 .

إن هذا الشيء موضوع التحلل شيء مجهول وهو جوهر . ولذلك يقترح ترجمة القضية «هذا أحمر» ، إلى «الحمرة هنا» ، حينئذ نعتبر أحمر اسماً لا محمولاً ، وبصريح الشيء ليس غير مجموع صفاته . لكن تعترضنا هنا مشكلة عمومية الصفة أو المحمول ، وما هو عام لا يكون جزئياً فردياً متعيناً ، ولذلك يغلب رسل على هذه الصعوبة بقوله إنه يمكننا تحديد الصفات الحسية بمكان محدد وزمن محدد . فلذا رمزنا إلى مجموعة صفات شيء ما بالرمز s وقلنا إن s من مجموعة هنا ، جاءت s اسماً لاصنعة (الصفات اسما في العربية لكنها متميزة من الانشياء في اللغات الهندية الأوروبية) ، وأصبح الشيء مجرد مجموع صفات حسية متعينة في مكان واحد وزمن واحد قد يقال أيضاً أن القضية s قائمة في مكان وزمن محددين ، سوف تصبح قضية تحليلية ، لأن المحمول لم يضاف جديداً إلى الموضوع ، رغم أن القضية تجريدية ، فنقع في خطأ منطقي وهو الخلط بين القضية التحليلية والقضية التجريدية . يحاول رسل التغلب على هذا الاعتراض أيضاً بقوله أن القضية ليست تحليلية لأن من الممكن ادراك مجموعة صفات حسية ونعطيها اسماً واحداً دون أن نعرف على كل صفة في هذه المجموعة واحدة واحدة (١) لكن يبدو أن رسل لم يقنع بموقفه ذلك نتيجة لمواقفه المنطقية الراسخة ومنها أن اسم العلم متميز من الناحية المنطقية على المحمول ، ومنها أن القضية الشخصية هي القضية التي يكون موضوعها اسم علم (وهي القضية الحتمية بالمعنى الدقيق في المنطق الرمزي) نوع أصيل من أنواع القضايا في المنطق ولا يمكن رده إلى نوع آخر . ولذلك نجد أنه حين يتساءل عما إذا كان من الممكن ابتكار لغة ليست بها أسماء أعلام وعلاقات

(١) Russell, An Inquiry into Meaning and Truth, 1940, pp.

يجيب بأنه عاجز تماماً عن تخيل مثل هذه اللغة ، ولا يعم هذا أن تلك اللغة الجديدة مستحيلة وإنما يعنى تقريراً شخصياً عن عجزه عن وضع كل مفردات هذه اللغة بحيث تتألف جميعاً من أسماء عامة وصفات ودون أسماء أعلام (١).

يمكن نقد نظرية رسل في الاستغناء عن أسماء الاعلام على أسس مختلفة . يمكن نقده أولاً من وافع منطته قال في نظريته الوصفية أن القضية التي يكون موضوعها اسم علم والقضية التي يكون موضوعها عبارة وصفية محددة لا تشير إلا إلى معنى ذلك الاسم ان يكون وإنما تكافؤ منطقي . فالقضية الاسكندر عملاق عسكري ليست مكانية منطقياً للقضية مؤسس مدينة الاسكندرية عملاق عسكري على الرغم من أن موضوع القضية الثانية وصف محدد فريد يخص الاسكندر وحده ، وحجة رسل في ذلك أن ليس بين المسمى والعبارة الوصفية الفريدة علاقة منطقية ضرورية وإنما علاقة حادثة كان يمكن ألا تتم أنه أمر حادث لا ضرورة فيه أن الاسكندر بنى الاسكندرية . فان صح النقد فان يكون أى وصف - مهما كان فريداً - لشيء ما مساوياً من حيث المنطق لذلك الشيء . الشيء دائماً أكثر من مجموع صفاته لكن لا يعنى هذا أن نذهب مذنب لوك أن الصفات شيء وجودها أو حاملها شيء تجريبي آخر . يمكن نقد رسل ثانياً بقولنا أنه وقع في نفس الخطأ الذي وقع فيه لوك على الرغم من أن هدفه من نظريته (أن الشيء المادى ليس أكثر من مجموع صفاته وأن العقل ليس أكثر من مجموع خبراته) - هدفه رفض نظرية لوك في الجوهر . الخطأ المشترك هو اعتبار الصفة الحسية شيئاً يوجد في مكان ، مع أنها ليست شيئاً حسياً على الاطلاق : إن ما يوجد وجوداً حسياً في مكان إنما هو الشيء الجرمي

ذاته كالمنضدة أو القلم أو الشجرة الخ . ومن مفارقات اللغة أن نتحدث عن صفات حسية، مع أنها في الواقع صفات مجردة بمعنى أن الحجرة أو الشكل أو الصلابة في ذاتها ليست موضوع إدراك حسي . وما يكون موضوعا للإدراك إنما هو الشيء المحسوس بذاته ، وما صفاته سوى المظاهر أو الجوانب التي يبدو لنا هذا الشيء بفضلها .

نظرية كواين :

لعل كواين وجد في اعتراف رسل السابق الإشارة لـ (ليس) - أن مشروع الاستغناء عن أسماء الاعلام ممكن - حافزا لتطوير موقف رسل وممارسة قدراته في تحقيق ما أعلن رسل فشله فيه . لكن بينما كان هدف رسل من مشروعه مينا فيزيقيا ، كان هدف كواين منطقيا بحثا لتحقيق أعلا درجة في صورية المنطق . ذلك لأنه يعلن أن مشروع إلغاء أسماء الاعلام من اللغة المقترحة لا يفقد اللغة الحديث عن الأشياء الجزئية وإنما يؤدي فقط إلى إعراب اسم العلم إعرابا مختلفا . وتباين نظريته في نقطتين : الأولى تضييق نطاق النعير عن الأشياء الجزئية لنحصر في رموز هي المتغيرات الفردية التي ترد في صيغ حساب المحمول أو حساب دالات القضايا ، ونعوض عن هذه المتغيرات بأسماء أشياء جزئية ، ومن أمثلة هذه الصيغ قولنا يوجد شيء ما ه بحيث أن ه هي أ ، وأن هذه الدالة صادقة أحيانا والرمز ه قيمته اسم علم ، والرمز ا يدل على محمول أو وصف وتكون الدالة صادقة إذا عوضنا عن المتغيرات بحكم صادق . النقطة الثانية هي سميننا نظرية استبدال وصف فريد باسم العلم حين نعطي المنعير الزدى قيمته فبدلا من وضع اسم العلم قيمة لهذا المنعير نحاول البحث عن وصف فريد أو مجموعة أوصاف لا تنطبق إلا على شيء واحد بينه . ونحصل على دالة قضية (وهي

القضية في صورة رمزية أى في صورة متغيرات وثوابت تتألف كلها من رموز إلى محمولات ، ولم نعد بنا حاجة إلى أسماء أعلام . ويوضح كواين موقفه بقوله أن الوجود هو البحث عن قيمة المتغير *to be is to be value of a variable* ، والمقصود أن كل دلالة الاسم هو التفرد في الإشارة فإذا أمكن تحقيق هذه الوظيفة بإعطاء وصف فريد لشيء ما فقد أصبح هذا الوصف قيمة صادقة تستبدلها باسم العلم . وبذلك نتفادى كل المشكلات الناشئة عن مبحث اسم العلم (١).

هنالك من المناطق المعاصرين من يدافع عن هذا المشروع لكن ليس عليه إجماع ، ولا زال موضوع مناقشات حامية . يمكن تقديم الانتقادات الآتية إلى مشروع كواين : (١) يتجاهل كواين نقطة منطقية راسخه أقرها فريجه ورسل ودافع هو عنها هي أننا في الصيغة الرمزية للقضية الوجودية *ديوجد شيء ما* بحيث يكون . ، لا يمكن أن نعوض عن *ه* باسم علم وإنما يجب أن نعوض عنها بمحمول دائماً ، حتى تصبح القضية الوجودية مؤلفة من محمولين من مستويين مختلفين . نقول *يوجد فلاسفة* لكننا لا نقول *يوجد سقراط* . ليس للقضية الأخيرة معنى . نقول *يوجد جزر تربعى للعدد ٤* ، ونقول أيضاً أن العدد ٣ قيمة للمتغير ، لكننا لا نقول *يوجد العدد ٣* . في القضية *ديوجد فلاسفة* ، نجد أن *د فلاسفة* ، محمول يستند إلى بعض الناس ، أما *ديوجد* ، فمحمول من الدرجة الثانية يستند إلى الفلاسفة بمعنى أنه يمكن الحديث عنهم أو التفكير فيهم لكن لا معنى للقول *ديوجد سقراط* ، (٢) .

Quine, Methods of Logic, p. 224.

(١) أنظر :

Geach, Reference and generality, p. 161

وأيضاً

Ibid ; pp. 161-2

(٢)

Strawson (ed.), Philosophical Logic, pp-83-5

وأيضاً

(٢) نعم لم يرد كواين أن يستخدم أسماء الأعلام بل أراد إلغائها واستبدال محمولات أو أوصاف محددة بها . إما أن يكون الوصف فريدا يدل على شيء واحد دون غيره أو غير فريد يدل على أكثر من شيء جزئى . الأصل فى الوصف أنه محمول وبالمحمول صفة العمومية لا التفرد فى الإشارة ، لكن كواين يقترح محاولة البحث عن محمول فريد يحقق هذا التمرد . فهل هذه المحاولة ممكنة ؟ إن كانت ممكنة كأننا وصلنا إلى معنى دقيق لمسمى اسم العلم وذلك بمثابة تعريف ، لكن لا نعرينف لاسم العلم ، فالأغلب إذن أن المحاولة غير ممكنة أى أن البحث عن وصف فريد يحقق التفرد لا يمكن الوصول إليه بشكل واضح حاسم . وبما يؤيدنا فى ذلك أن كواين نفسه يعلن أن لارتدادف أو تكافؤ بالمعنى المنطقي بين الاسم والوصف الفريد . نخلص من ذلك إلى القول إن بالإمكان الاتيان بوصف مناسب يصدق على شيء ما ويحقق التفرد فى الإشارة بحيث يتميزه من غيره من الأشياء لكن ان يكون هذا الوصف بديلا باسم العلم .

خلاصة :

ان صحت الانتقادات السابقة على مشروع اللغة المشالية التى يراود بها الاستغناء عن أسماء الاعلام ، فإن هدف أصحاب المشروع لم يتحقق وهو إلغاء مقولة الجوهر ونعود إلى حيث بدأنا قام تصور الجوهر عند كثير من الفلاسفة على اعتبار تصور الحبل فى المنطق والوصف فى اللغة تصورا أوليا ، لكننا أوضحنا فى الجزء الأول من هذا الفصل أن تصور الفرد ولإعتباره جوهرأ أكثر سبقا وأولية من تصور الحبل ، وأن التصور الأول أساس التصور الثانى وصلنا فى الجزء الثانى من هذا الفصل إلى أن الظواهر

النفسية والحوادث العقلية لا تستند إلى جوهر - يسمونه النفس أو العقل -
يختلف عن هذه الظواهر متميز منها إن أردنا وضوحا في التصور ودقة في
التفكير . لا نريد إنكار تصور الجوهر لكننا نريد إنكار النفس جوهرًا نميل
إلى تطبيق مقولة الجـوهر على الإنسان الفرد ذاته ومن ثم تستند الحالات
النفسية إلى هذا الإنسان الفرد كما تستند إلى نفس الفرد حالاته البدنية وتغيراته
الفسولوجية .

مراجع الفصل الرابع

- Aristotle, The Works of Aristotle, translated into English by Smith and Ross, 12 vols. Oxford, London, 1955.
- Ayer, A. J., "Individuals", in Philosophical Essays, Macmillan, London, 1959.
- , The Concept of A Person and Other Essays Macmillan, 1963.
- Butler, R. J., "Substance Un-Locked", Proceedings of Aristotelian Society, (P.A.S.), 1974.
- Daniels, C., Spinoza on the Mind-Body Problems: Two Questions. Mind, 1976.
- Descartes, Philosophical Works, translated by Haldane and Ross, Cambridge, 1931.
- , Philosophical Works, translated by Geach and Anscombe, Nelson. 1954.
- Edwards, p.; (ed.), The Encyclopedia of philosophy.
- Entwistle, Aspects of Language, London, 1953
- Flew. A , (ed), Essays in Conceptual Analysis, London, 1960.
- Forgie, J. W , Existence-Assertions and The Ontological Arguments, Mind, 1974.
- Geach, P., Reference and Generality : An Examination of Some Medieval and Modern Theories, New york, 1962.
- Hume, A Treatise of Human Nature, London, 1888.
- Kant, Critique of Pure Reason, Kemp Smith translation, Macmillan, 1961.
- Locke, An Essay Concerning Human Understanding.
- Quine, W.V.O., Methods of Logic, London, 1952
- , Word and Object, New York, 1961.
- Quinton, The Nature of Things, London, 1973.
- Radford, C., On Subject Terms, Mind, 1974.

— ٩٠٨ —

Ro's, W. D., Aristotle, Macmillan, 1964.

Russell, B, 'On the Relation of Universals To Particulars',
Mind, 1911.

, An Analysis of Mind, Allen and Unwin 1921.

, An Outline of Philosophy, Allen and Unwin, 1927.

, An Inquiry into Meaning And Truth, Allen and Unwin,
1940,

, My Philosophical Development, Allen and Unwin, 1959.

Spinoza, Ethics, Translated by A. Boyle, London.

Strawson, Introduction to Logical Theory, Oxford, 1952.

, Philosophical Logic, Oxford 1967.

Windelband, A History of Philorophy, 2 vols, New York, 1958.

الفصل الخامس

وحدة النفس

مقدمة

عرضنا في الفصل الثاني لموضوع الحياة الشعورية في الإنسان والعمل من تحقيق الحاصل أن تقول أن الحياة الشعورية أمر واقع، وأنها هي ما ليعنيه بالحياة النفسية، وحاولنا في ذلك الفصل بيان طبيعتها اللامادية. ثم تعرضنا في الفصل الرابع لمشكلة ماذا كانت النفس الإنسانية جوهرًا أي أن بها أكثر من مجرد ظواهر وحالات نفسية أم أن النفس ليست سوى تلك الظواهر والحالات، ووصلنا إلى أن الجوهر هو الشخص وليس النفس وحدها، وأشرنا إلى أن أغلب الفلاسفة المحدثين والمعاصرين يرفضون جوهرية النفس. لكن الفلاسفة الذين ظنوا أنهم يرفضون جوهرية النفس حسموا مشكلة قديمة عاتية وجدوا أن هذا الرفض أو قبحهم في مشكلة أخرى هي وحدة النفس ونريد الآن صياغة هذه المشكلة.

كل منا يعي أن لديه ظواهر نفسية وحالات نفسية وحوادث عقلية تخصه وتنتمي إليه وحده، وأنها تعدد ويتداخل بعضها في بعض في كل لحظة ويتلاشى بعضها في لحظة ما لتبرز حالات وحوادث أخرى في اللحظة التالية وهكذا. فما الذي يربط الحالات الشعورية الماضية والحاضرة بحيث تجعلها تنتمي جميعاً إلى شخص واحد دون غيره على تعددها وتباينها وزحمتها؟ المشكلة مزدوجة ما يخص شخصاً واحداً بعينه حين يحكم على نفسه لأنه نفس الشخص في : ألف

فترات خبراته ، وما يخصه حين يحكم الآخرون عليه أنه نفس الشخص حين أكون الآن في حالة خوف أو غضب ، كيف أعى أنى نفس الشخص الذى لقي صديقا مستبشرا منذ ساعة ودو نفس الشخص الذى عاد من سفر طويل بالأمس مثلا ؟ وكيف أحكم على شخص ما حين أناقشه الآن بشأن مستقبله أنه نفس الشخص الذى أخبرنى بالأمس بنجاحه في الإمتحان ؟ إن ما يجعل من هذه الواقف مشكلة فلسفية هو انفارقة بين الكثرة والوحدة أو بين التغير والثبات . يمتاز كل منا أنه على الرغم من أنه يعى بحياته الشعورية التى تشمل في حالات مختلفة وظواهر متباينة وحوادث عقلية متعددة عبر الزمن ، فإنه يحس إحساسا عميقا أنه لازال هو هو نفس الشخص ، وأن تغير حالاته النفسية وتعدد أحواله العقلية لا تبدد وحدته أو ذاتيته فهل هذا الإحساس بالوحدة والإصال حق أو وهم ؟

لمحة تاريخية

مشكلة وحدة النفس قديمة قدم أفلاطون ، لكن يبدو أنها لم تكن مشكلة في ذهن أرسطو . أما الفلاسفة المسيحيون في القرون الوسطى والفلاسفة الإسلاميون الأوائل فقد كان فريق منهم - كما نعلم - أفلاطونيا وفريق آخر أرسطيا وفريق ثالث يجمع بينهما أو يؤلف بين أرسطو والأفلاطونية المحدثة وقد حاولوا جميعا التوفيق بين الفلسفة الإغريقية وعقائدهم الدينية . وكذلك كان هؤلاء الفلاسفة المسيحيون والإسلاميون في مشكلة وحدة النفس ما بين أفلاطونيين أو مشائيين أو مؤلفين بينهما أو مؤلفين بينهما وعقائدهم ، لكن هذه المشكلة لم تبلغ عند هؤلاء جميعا حدتها وأهميتها وإلحاحها مثل ما بلغت عند ديكارت و لوك وهيوم وكثير من الفلاسفة المعاصرين كما سنرى . ولقد كان لنظرية أفلاطون في النفس جوانب ميتافيزيقية وأخلاقية وسيكولوجية ، وقد أشرنا

من قبل إلى الجانبين الأول والثاني (١) . أما عن الجانب السيكولوجي فقد تحدث افلاطون عن ثلاثة نفوس ، أو ميز في النفس الإنسانية بين ثلاثة قوى يسميها « القوة العاقلة » التي تتمثل في القدرات العقلية العليا وترتبط هذه القوة بالجانب الميتافيزيقي من نظريته ، و « القوة النضبية » التي تتمثل فيما لدينا من انفعالات وعواطف على تنوعها ، و « القوة الشهوية » التي تتمثل في اللذائذ والرغبات الحسية . وإن بين هذه القوى تميزا وصراعا وتعارضا فقد تميل القوة النضبية انصرة العقل على الشهوة وقد تغلبها هذه على أمرها . وعلى الرغم من أن هذه القوى النفسية عند افلاطون متميزة متعارضة فإنه يرى وحدة النفس أمرا بديها على أساس أن النفس جوهر وللجوهر ثباته وديمومته بصرف النظر عن تعدد حالاته وتنوعها فتصبح جوهرية النفس الإنسانية أساس وحدتها واتصالها عبر الزمن وذاتيتها . أما أرسطو فإنه يقسم النفس الإنسانية تقسيما ثلاثيا آخر فيحدث عما يسميه « النفس النامية » أو النباتية ووظائفها النمو والتوالد ، و « النفس الحاسة » أو الحيوانية وتتمثل في مختلف الظواهر النفسية والحوادث العقلية وأهمها عند أرسطو الإدراك الحسي والحس المشترك والتخيل والتذكر ، و « القوة الناطقة » وتتمثل في التفكير بالمعنى الضيق الذي يضم إدراك الماهيات والمبادئ والاستدلال والمقارنة والتجريد والتأمل ، ويميز أرسطو في العقل بين عقل فعال وعقل متنهل ويبندو أن أرسطو لم يجد بأسا من الحديث عن ثلاثة نفوس في الإنسان أو لدله رأى أن وحدة النفس وذاتيتها أمر بديهي لا يخلق مشكلة وأن النفوس الثلاثة ليست سوى قوى أو مظاهر للنفس الواحدة .

ولقد تابع الفلاسفة الاسلاميون الأوائل أفلاطون وأرسطو في تمييزهم
النفس من العقل، وجعل العقل إحدى قوى النفس على خلاف الأمر مع الفلاسفة
المحدثين الذين اقتدوا بديكارث في جعله النفس والعقل مترادفين واستخدموه
التفكير بالمعنى الواسع الذى يضم كل الظواهر النفسية والاحداث العقلية .
ولذلك نرى للفلاسفة الاسلاميين الأوائل نظريات في النفس وأخرى في العقل
ترتبط بنوع مناخ الفكر الاغريقى الذين أخذوا عنه كما ترتبط بنوع المشكلات
العقائدى الذى عاشوا فيه . ولقد تابع الفلاسفة الاسلاميون أفلاطون فى القول
بلا مادىة النفس وجوهريتها ، كالنارابى وابن سينا وابن رشد ، أو أضافوا إلى
ذلك قول أفلاطون بحياة سابقة للنفس قبل حلولها فى الجسم كابن سينا . ولم
يمنع ذلك من تفصيلهم تصنيف أرسطو على تصنيف أفلاطون لقوى النفس .
وبحين تحدث الاسلاميون فى وحدة النفس كانوا أفلاطونيين يجعلون جوهرية
النفس أساسا لوحدها وهويتها غير تتابع لحظات الزمن ومصدرا لانصال
حالاتها فيما عدا ابن سينا كما سنرى أما عن نظريات الاسلاميين فى العقل
فإنما توفيق بين أرسطو والأفلاطونية الحديثة مثل النارابى وابن سينا أو
نظريات فى المعرفة والاخلاق الصوفية ونشأت عنها نظرياتهم فى العقول العشرة
وتفسيرهم للنبوة ، أما نظرية ابن رشد فى العقل فهى نظرية معرفة خالصة (١)

(١) أنظر . إبراهيم بدكور : فى الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ، الطبعة الأولى ،
القاهرة ٣١ - ٣٦ ص ١٧٤ - ١٧٥ وأيضاً : محمود قاسم : فى النفس والعقل لفلاسفة
الاغريقى والاسلام ، القاهرة ص ٧٩ ، ٨٢ ، ٩٥ ، ١٩٠ ، ٢٤٤ ؛

أهمية المشكلة

لمشكلة وحدة النفس أهمية فلسفية طبقا لصياغتنا لها في بداية الفصل ،
 لكن لمشكلة وحدة النفس أهمية لنا جميعا من الناحية العملية في حياتنا
 الواقعية ، لاعتبارات قانونية وأخلاقية . لكل إنسان حقوق مثل سلفه في
 التعبير عن آرائه وحقه في الحرية والتعلم والميراث وممارسة حقوقه المدنية
 الأخرى ، وعليه واجبات نحو الآخرين من بى نوعه . وكل إنسان مسئول عن
 أفعاله ولا يسأل عن أفعاله سواء ولا يثاب أو يعاقب على أفعاله إلا هو ، خاصة
 حين يعصى قوانين الدولة . وتصور الالتزام الخلقى أساسى في حياتنا الاجتماعية ،
 فحين أعد شخصا بشىء ما ، على أن أفى بوعدى تجاه هذا الشخصى دون غيره ،
 أو حين أجد واجبا على أن أعين صديقا فى أمر يخصه ، يبنى أن أقدم بهذا
 العون لذلك الشخصى دون غيره . نلاحظ أن الحديث عن الحقوق والواجبات
 والمسئولية والجزاء والالتزام الخلقى ونحو ذلك يفترض ابتداء وعيا بوحدة
 الشخص الذى يطالب بحقوقه ووحدة الشخص الذى يشعر بالزامه الخلقى نحو
 الآخرين ، كما يفترض ابتداء وعيا بوحدة الشخص الذى يؤدى له واجباته
 ونجازه عملا فعل ونعاقبه عما اقترف . ولا معنى لهذه الاعتبارات الخلقية
 والقانونية إن كان شخص اليوم غيره بالأمس ، أو إن كنا نعاقب اليوم شخصا
 يختلف اختلافا تاما عنه بالأمس . وسوف تتضح هذه الاعتبارات فيما سنقوله في
 فقرات تالية (١) .

(١) أنظر : Locke, An Essay on the Human Understanding, II, : xxvii, 26

وأيضا : Shorter, Personal Identity, Personal Relationships and Criteria, Proceedings of Aristotelian Society (P A S.), March, 1971.

الحل الميتافيزيقي لمشكلة وحدة النفس :

يمكننا تلخيص حلول الفلاسفة المحدثين والمعاصرين لمشكلة وحدة النفس في ثلاثة حلول : الحل الميتافيزيقي والحل النفسي والحل الفيزيائي . ونبدأ بالحل الأول الذي نجد ديكارت أبرز المعبرين عنه ، ولقد جاء هذا الحل تطويرا لموقف أفلاطون . وماك خلاصة موقف ديكارت ، رائد الثنائية في العصر الحديث وعملاتها . الإنسان مؤلف من نفس وجسم وليس جسما فقط . الإنسان في الواقع التجريبي وحدة مطلقة لا يمكن الفصل فيه بين هذين العنصرين إذ لا يمكنك القيام بفصل تجريبي بين نفس إنسان ما وجسمه ، لكن إذا تأملنا طبيعة الإنسان فإنه يمكننا تصور إن الخاصة الأساسية للنفس هي فكر وشعور ، هذه النفس مختلفة في طبيعتها عن الجسم الذي تكون خاصته الأساسية إمتدادا في المكان بما يحتويه من إتخاذ شكل وأبعاد ووزن وقبول الملاحظة الحسية ونحو ذلك . نعم للظواهر النفسية والحوادث العقلية حلل مادية وشروط فيسيولوجية لكنها تظل في نهاية الأمر من طبيعة لامادية لا يمكن تفسيرها بقوانين الفسيولوجيا تفسيراً كاملاً . حيث لا تقوم في مكان ولا تقبل الملاحظة الحسية كما سبق القول (١) .

أصل إلى هذه النفس باستبطان عن طريقين ، أصل إليها أولاً حين أعي بحالات النفسية وحوادث العقلية ، فحين أشك في شيء ما أو أفسر في أمر ما فاني أصل في نفس الوقت إلى وعي بذاتي أو شعوري بذاتي . أدعى ديكارت أيضاً أن كلاً منا يدرك باستبطان وجود نفسه كأنها متفيزة من جسمه ، تصدر عنه تلك الظواهر والحالات النفسية والحوادث العقلية ، وهي شيء له وجوده الثابت المتصل رغم تعدد حالاته وحوادثه العقلية وتغيرها وأنها سر وحدته وذاتية في

مختلف الاوقات مهما تغيرت حالانه النفسية وتتمتع ، وتصور هذا الوجود المستقل المتميز الثابت مشتق من تصور ديكارت لجوهرية النفس (١) . ومن ثم قامت وحدة النفس في الحل الميتافيزيقي على أساس الاعتراف بجوهرية النفس وأنا نعيها جوهرًا باستبطان . ولقد تابع ديكارت في هذا الحل لينتزع وبركلى وتوماس إيد ونيرهم من الفلاسفة المحدثين .

وقد كان هذا المعيار لوحدة النفس - معيار الجوهرية - موضوع انتقادات كثيرة ، ولأن صح موقفنا الذي اتخذناه في النصل السابق ضد جوهرية النفس فقد هوى هذا المعيار لوحدة النفس . نكرر هنا على وجه الخصوص نقدين لهذا المعيار . (١) لا ندرك النفس الانسانية باحساس أو باستدلال أو باستبطان . أما أننا لانستطيع إدراكها باحساس فذلك تابع لوصفها باللامادية وما ليس ماديا لا يدرك باحساس ولا يصل إلى النفس جوهرًا باستدلال ، سوى أن نقول ان الظواهر والحالات النفسية محتاجة في وجودها إلى جوهر يحملها ، وذلك يقوم على فكرة الحل لكن أوضحنا أن فكرة الحل ليست حقيقة منطقية وإنما تقوم فكرة الحل على موقف ميتافيزيقي معين ونعود حيث بدأنا لمناقشة ما إذا كانت النفس جوهرًا أم أنها ليست كذلك . ولقد بين الفلاسفة بعد ديكارت أننا لانصل إلى جوهرية النفس باستبطان إذ نعى باستبطان فقط - كما رأى هيوم - ظواهرنا وحالاتنا النفسية . وخلاصة هذا النقد أننا لا يمكننا اعطاء وصف محدد واضح للنفس الجوهرية يختلف عن وصفنا لظواهرنا وحوادثنا الفكرية ، وما لا ندركه واضحًا فلا أساس للتحدث

لنقرر (ب) إن ما يحملنا تميز نفسا من نفس أخرى ، أو شخصا من آخر إنما يكون بتمييز جسم من آخر أو تمييز نموذج للسلوك من نموذج آخر ، وكلاهما موضوع للملاحظة حسية خارجية ، لكن إذا كان ما يميز شخصا من آخر هو العنصر الامادى القسائم فى الجسم وما لا يعرفه الا صاحبه فلا سييل للاخرين تمييزه .

الحل السيكولوجى :

اهتم كثير من الفلاسفة بعد ديكارت بمشكلة وحدة النفس ورفضوا الحل الميتافيزيقى الذى يحمل جوهرية النفس أساسا لوحدة النفس وذاتيتها واتصالها . وجون لوك أشهر هؤلاء الفلاسفة بعد ديكارت ، وكان يسمى المشكلة مشكلة «الذاتية الشخصية» Personal Identity ، وتابع رأيه أو طوره كثير من الفلاسفة المحدثين مثل هيوم والفلاسفة المعاصرين مثل وليم جيمس . ويمكن تسمية موقفهم بالحل السيكولوجى للمشكلة وخلاصته أن الذاتية الشخصية تقوم لافى وجود النفس جوهرها وإنما فى وجود الشعور ، وتاعب الذاكورة دورا أساسيا - دون باقى الحوادث العقلية - فى معنى الشعور حين نتحدث عن الذاتية الشخصية ، ذلك لأن الذاكرة هى الرباط الضرورى الذى يربط الحياة الشعورية الحاضرة والماضية لشخص ما . ونالخص موقف لوك من الذاتية الشخصية فيما على . لم ينكر لوك جوهرية النفس كما سبق القول فى الفصل السابق فقد دافع عنها لأسباب اعتبرها وجيهة (١) لكنه رضى قول ديكارت أن هذه الجوهرية أساس وحدة النفس . رأى أن الشعور بالذات هو ما يؤلف الذاتية الشخصية . يبدأ موقفه بتعريفه للشخص Person بأنه الكائن العاقل القادر على

التفكير فيما حوله من أشياء والتفكير في ذاته ، والمقصود بالتفكير في ذاتي اني حين أرى شيئا أو أسمع صوتا أو أتخذ قرارا أو أكون في حالة خوف أو غيظا بطرفي أدرك ايضا اني أقوم بهذه الخبرات وذلك بسط معاني الشعور بالذات أو الوعي بالوجود ، وذلك هو المعنى الاصيل للكوجتو الديكارتي .

وحين أقع على الشعور بالذات أو الوعي بوجودي إدرك اني نفس الشخص في مختلف لحظات الزمن . ومن خصائص هذا الشعور بالذات أنه يرجع إلى الوراء ليتذكر الماضي ، ومن ثم يأتي حين اعاني الآن خبرة ما أدرك اني نفس الشخص الذي كان يعاني خبرة أخرى في لحظة سابقة أو في يوم سابق بفضل الوعي بوجودي والقدرة على تذكر الاحداث الماضية . الحالات النفسية والاحداث العقلية في تدمير متصل وتداخل دائم لكنني أعني بفضل الشعور بالذات أن من قام الآن بكذا وكذا هو ذاته من قام بكذا وكذا في الماضي .

نعم كثير ما ننسى خبراتنا الماضية وقد لا نتذكر كل تفاصيلها الدقيقة ، أما في النوم فلا تفكير أو على الأقل لا وعي لنا بما نفكر فيه ، لكن كل ذلك لا يتطرق على وجود الوعي بالذات أو التذكر . وبضرب لك مثاله المشهور الخيالي .

لو تخيلنا أميراً تقيمه جسم لسكافي فانا نتوقع أن هذا العامل احتوى كل خبرات الأمير وسيمانه ولم تعدله صلة ألبته بحياته كاسكافي ولو دخل قصره لما أحس غرابه ولا دهشة في الجو الملكي الذي يعيشه . اراد لك القول أن شخصا ما يدرك أنه نفس الشخص في مختلف الاوقات والامكنة بفضل ما لديه من وعي بذاته وذكرياته ، و اراد أيضا أن نحكم على شخص ما بأنه نفس الشخص إذا تذكر حوادث ماضية نعلم أنه عاشها ومارسها (١) .

(١) Locke, An Essay on Human Understanding, II, xxvii,

ولقد كان حل هيوم لمشكلة الذاتية الشخصية مستنداً إلى رفضه لجوهرية النفس أو العقل . رأى أن ليس لدينا وعى مباشر بالنفس ، وبالتالى ليس لدينا وعى مباشر ببساطتها وذاتيتها . لدينا وعى مباشر فقط بخبراتنا النفسية وحوادثنا العقلية ، وأن هذه الخبرات تختلف بعضها عن بعض ، ومتميزة إحداها عما عداها . حين أنامل ذاتى باستبطان فأنى أقع دائماً على إدراك جزئى - إحساس بالحرارة أو البرودة ، أو بلون ، أو حب أو كره ، بألم أو لذة وحين أستبعد هذه الإدراكات مثلاً يحدث لى أثناء النوم فلا أحس بنفسى ابداً .

ولقد أدى هذا الموقف بهيوم إلى قوله أن النفس أو العقل ليست إلا مجموعة إدراكاتنا الجزئية أو خبراتنا النفسية يعقب بعضها بعضاً بسرعة لا يمكن تصورها وانما فى فيضان متصل وحركة دائبة . ويقوم موقف هيوم من الذاتية الشخصية من هذا المنطلق فينكر هذه الذاتية . ولذلك ينحصر بحث هيوم لا فى تقديم حجة على ذاتية النفس أو الشخص وهويته فى مختلف الأوقات ، فلا ذاتية هنالك وإنما فى تقديم حجة لتبرير الاعتقاد الخاطيء بتلك الذاتية والوحدة والاتصال . رأى أنه لا توجد رابطة حقيقية بين حالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية المتباينة المتعاقبة المتداخلة ، ولو وجدت هذه الرابطة لكانت أساساً لذاتية الشخص . وإذن بما مر الاعتقاد الخاطيء بتلك الذاتية ؟ أحاب هيوم بأن الخيال يلعب دوره فى هذا الاعتقاد . لا وحدة أو اتصال أو ذاتية بين حالات النفس ولكن الخيال يطبع هذه الوحدة والذاتية على أساس علاقات التشابه والتمايه التامة بين مفردات الحياة النفسية ، ولا يرى أن هذه العلاقات روابط حقيقية على أساس أنه يمكن تصور الحالات النفسية متميزة منفصلة إحداها عن الأخرى . وحين يوضح هيوم علاقة التشابه فى هذا المجال يقول انى

إدراك أن حاله ما شبيهة بحالة ماضية . وهنا تدخل الذاكرة عنصرا أساسيا لربط مختلف حالات النفس في الخيال . كما أن الذاكرة أساس إدراك تعاقب مختلف الحالات الباطنة ولذلك يستنتج أن الذاكرة هي مصدر الاعتقاد بالذاتية الشخصية^(١) . ويعترف هيوم فيما بعد أن موقفه ناقص معيب ومؤد . إلى الشك المطلق وأن المشكلة صعبة الفهم ، وأنه أصيب بالياس من عجزه عن اكتشاف المبدأ الذي يوحد بين مختلف الحالات النفسية والحوادث العقلية لشخص ما ، لو أن حالات النفسية توجد في جوهر ، أو أن العقل يدرك علاقة حقيقية بين تلك الحالات فلا صعوبة ، لكن لا أجد أساسا لإثبات الجوهر ولا إدراك تلك العلاقة على أساس مبادئ التجريبية^(٢) .

لقد بدأ لوك بطرح حل جديد لمشكلة وحدة النفس يختلف عن حل ديكارت وهو جعل الشعور بالذات يربط مختلف حالاتنا النفسية واحداثنا العقلية عن طريق الذاكرة ، وانفق معه هيوم . وقام الاختلاف بينهما في أن لوك اعتمد بوجود النفس جوهرًا متميزًا من الجسم - مثل ديكارت بينما انكر هيوم هذه الجوهرية . لكن لوك كان مترددا في قبول النفس جوهرًا ، لم يملك إلا الاعتقاد بجوهرية النفس على أساس أن الحالات النفسية والعمليات العقلية محتاجة إلى جوهر يحملها كما لو كانت صفات ، والصفة محتاجة بالضرورة بوصف ، وكشف هيوم خطأ لوك هنا ونادى أن الحالات النفسية ليست حوادث أص. صفات وإنما هي كائنات جزئية لا تحتاج لجوهر . لم يملك لوك أيضا إلا الاعتقاد بجوهرية النفس على أساس أن الحالات النفسية والاحداث العقلية حوادث

Hume, A Treatise of Human Nature, I. iv. 6, pp. 251-263 (١)

Ibid, Appendix, p. 637

(٢)

وبكل حادثة علة ، فتجب افتراض النفس جوهرًا لتكون علة ومصدرًا لتلك الحوادث العقلية ، واكتشف هيوم هنا أيضًا أنه لا ينبغي أن نتساءل عن علة تلك الحوادث العقلية وإنما هي كائنات متميزة . لك أن تتحدث عند هيوم عن حالة نفسية كعلة لحالة أخرى لكن ليس للحالات الباطنية في مجموعها علة . فلو لم يكن لك إلا الاعتقاد بجوهرية النفس لما سبق من أسباب لكونه قهريًا في هذا الاعتقاد على أساس أنه لا يمكننا البرهنة على لاماديته أو خلودها مثلما أصرديكارت ، كما أن القول بالجوهرية لا يتسق ومبادئ لك التجريبية . ولقد أدى هذا التردد إلى رفض لك جوهرية النفس لتكون أساسًا لوحدة النفس ، واقترح الشعور بالذات والذاكرة ركيزة لوحدة النفس . ولم يستطع لك التوفيق بين اعتقاده بجوهرية النفس وصلة هذه الجوهرية بالشعور بالذات . جاء هيوم ليكون لوكيا أكثر من لك نفسه - يخلص موقف لك عما علق به من عدم اتساق حول اعتقاده بجوهرية النفس وتردده فيها ، وذلك برفض هيوم لتصور جوهرية النفس من أساسها . ويستمسك بكل لك في وحدة النفس في صورة تتفق ومبادئه التجريبية التي أودت بوحدة النفس ، فوقع في ذلك المطلق .

نأخذ الآن وإيم جيمس مثالًا معاصرًا على تطوير موقف لك وهيوم من وحدة النفس والنداء بالشعور بالذات والذاكرة أساسًا لها . اتفق مع هيوم في رفضه للجوهرية ديكارت . ولك ، لكنه اختلف عن هيوم في تصوره للخبرات النفسية . فخلص موقف جيمس فيما يلي . لا نبدأ الحديث عن النفس بالحديث عن مفردات ظواهرها وحالاتها العقلية مثل هيوم ثم نكتشف أنها متميزة منفصلة ثم نتساءل عما يجمعها في وحدة ، فلا نجد ، فنقع في الشك والقول أن لا أساس لوحدة النفس وذاتيتها . وإنما يجب أن نبدأ بالواقعة الشعورية

الاساسية وما ندركه إدراكا مباشرا وما نحن على لفة مباشرة بها في حياتنا اليومية - يجد جيمس هذه الواقعة الاساسية المباشرة في الشعور ذاته ، ما يميز عنه بعبارة « أنا أفكر » . لا يتضمن « أنا أفكر » جوهرنا نفسيا ديكارتيا ، وإنما يتضمن الشعور الفردى في مجموعه وما نعيه مباشرة . ويعطى جيمس سمتين أساسيتين لهذا الشعور الفردى : أنه في تغير متصل ، وأنه معطى متصل . حين أقول أن حالاتي النفسية واحداثى العقلية فى تغير متصل لا أكر ديمومة أى حالة نفسية أو عقلية وإنما أقصد فقط أن أى حالة حين تحدث فإنها لا تعود . وحين أقول أن الشعور متصل أعنى أنه لا يقبل القسمة أجزاء ولا يمكن قسمته إلى إدراكات جزئية أو ذكريات أو حالات انفعال أو عاطفة متميز بعضها من بعض . ليس الشعور مقسما قطعا ولا سلسلة من أحداث مترابطة وإنما هى فيض متصل كالنهر الجارى ، وذلك ما يسميه جيمس « مجرى الشعور » . نحذ مثلا بسيطا يضربه جيمس على اتصال الحياة الشعورية . حين أكون فى حالة صمت لا يشغله ضجيج ثم أسمع صوت الرعد فجأة فأنى لا أسمع الرعد خالصا معزولا عما كنت فيه من صمت وإنما زحف سماعى للرعد على وعي بالصمت ، سمعت الرعد يطفى على الصمت ويباغينه ، ووعى بالرعد هو وعى بزوال الصمت لكن لا تميز بين الحالتين بالطريقة التى يصفها هيوم . لا نسل ماذا يربط الحالات النفسية المتباينة ، لأنها ليست متصلة ثم نبحت عن رابط بينها . أنه شبيه بالسؤال الفاسد ماذا يجمع حمرة للتفاحة وكرويتها؟ أنها معطى ، وكذلك الشعور المتصل ، وحدة الخبرة فى لحظة ما أو فى أوقات متتابعة إنما هى معطى وواقعه أساسية . يمكننى التمييز بين مختلف حالاتى النفسية لكنى أبغى مباشرة أن بينها رابطا ، هو علاقة الدفء والمودة العميقة warmth and intimacy ولذلك أحكم بأنى الآن هو من كان بالأمس . نعم أنا الآن مختلف عنى بالأمس

فقد كنت جائعا وأنا الآن شبعان ، كنت أدرس وأنا الآن اخلد إلى الراحة ، كنت معوزا وأنا الآن في بحبوحة . لكن اسمى هو هو ، ووجهى وقدراتى وذكرىاتى هى هى بوجه عام (١) .

وبما هو جدير بالذكر أننا نرى لابن سينا فضل السبق في هذا الحل السيكولوجى . إنه الفيلسوف الوحيد بين الاسلاميين الاوائل - فيما نعلم - من شعر بوحدة النفس مشكلة حقيقية وأدلى بالتذكر رباطا بين حالات النفس ما يؤلف وحدة النفس وفي ذلك يقول :

د تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذى كان موج-ودا في جميع عمرك ، حتى أنك تتذكر كثيرا مما جرى من أحوالك . فانت اذن ثابت مستمر لاشك في ذلك . . . ولهذا لو حبس عن الانسان الغذاء مدة قليلة نزل وانهض قريب من ربع بدنه . فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة ، بل جميع عمرك ، (٢) .

وعلى هذا الحل السيكولوجى لوحدة النفس بعض الاعتراضات نوجزها فيما يلى . (١) رأى بعض الكتاب المعاصرين أن مشكلة وحدة النفس لا تؤلف مشكلة حقيقية بالقياس إلى شخص يتسامل عن اتصال ذاته أو نفسه وهويتها في مختلف الاوقات لكنها قد تؤلف مكلة بالقياس إلى الآخرين حين يحكمون

(١) أنظر W. James, Psychology, The Briefer Course, New, York, 1892, pp. 18-72 . يمكنك مقارنة هذا الموقف لحس بحس اليوم والمعطيات المباشرة للشعور عند برجسون . نشر جيمس موقفه عام ١٨٩٠ وبرجسون موقفه عام ١٨٨٩ (٢) رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ٩ ، تحقيق محمد ثابت القندى ، القاهرة ١٩٣٦ والنس مأخوذ من ابراهيم الكور : في الفلسفة الاسلامية ص ١٧٦ ، الطبعة الأولى القاهرة ١٩٤٧ .

على شخص ما أنه هو هو في مختلف الاوقات ولعل هذا الموقف متأثر بموقف جيمس في أن شخصا ما يعنى بوجود ذاته لها اتصالها وهويتها في مختلف الاوقات اعتمادا على وحدة خبراته كوقعه أساسية لا شك فيها (١). (ب) يرى معاصرون آخرون أن وحدة النفس تؤلف مشكلة حقيقية حتى للشخص الذى يسأل عن ذاتية نفسه واتصالها ، وذلك لاعتماد هذه الذاتية على ذكرياته ، لكن تقارير الذاكرة غير مأمونة فقد أعلن أنى أتذكر حادثة لى ماضيه وأمنى بصدق تقريرى وأنا فى الواقع خدوع أو مخطئ فن الذكريات ما تكون صوابا ومنها ما تكون وهما وكذبا ، فما المعيار الذى أقيس به صدق تقارير الذاكرة فإن لم يساند تقرير الشخص المذكر وقائع أخرى خارجة عن تقريره فلائمة فيه (٢). ولئن كان يدافع هذا الاعتراض فلاسفة معاصرون آخرون بقولهم أن تقرير شخص ما عن ذكرياته يجب أن يكون موضع ثقتنا ما لم يكن هناك سبب آخر لتكذيبه . خلاصة الاعتراضات أن الحل السييكولوجى عند البعض حل لمشكلة وهمية حيث لا توجد مشكلة بالنسبة للشخص الذى يسأل عن هويته ، فهو يته موضع ثقته ، وعند البعض الآخر حل ناقص لمشكلة حقيقية - ناقص لأن الذاكرة يجب أن تساند عوامل أخرى . أما بالقياس إلى أحكامنا على شخص معين بأنه هو هو ذات الشخص في مختلف الاوقات فإنه إذا أثير الشك حول تقارير الذاكرة التى يدلى بها هذا الشخص يجب أن يكون لدينا معيار موضوعى مستقل عن تقارير الشخص موضوع البحث ، وذلك يقودنا إلى الحل الثالث .

(١) أنظر Whiteley, Mind in Action, p. 100, London, 1973

(٢) Penelhum, in Encyclopedia of Philosophy, Vol. 6, p. 97 under the item «Personal Identity», ed by p. Edwards, New York, 1967.

الحل الفيزيائي :

النقطة الأساسية في هذا الحل أن يكون الجسم الانساني ذاتيته واستمراره في مختلف الاوقات هو معيار الذاتية الشخصية أو وحدة النفس ، وتصبح ذاتية الجسم هي الشرط الضروري والكافي لوحدة النفس ، ذلك لأن الجسم هو معيار تحديد شخص ما وتفرده وتمييزه عن باقي الناس . وهو حل يتقدم به بعض النلاسنة المعاصرين ومنهم برنارد وليامز B. Williams وحيث Wiggins وسونبرن Swinburne (١) . لكن أصحاب هذا الحل يخالفون فيما بينهم على مدى مدلول ذاتية الجسم . فهم ينادون فيما يبدو بثلاثة معانٍ : الجسم بالمعنى المؤلف ، والجسم كمصدر لنموذج معين من السلوك ، أما المعنى الثالث للجسم فلا يقصد الجسم في مجموعه وإنما يقصد المنح فقط باعتباره مقعد الظواهر والحالات النفسية ويقول دعاة ذاتية الجسم بالمعنى المؤلف كمعيار للذاتية الشخصية أننا إذا أردنا الحكم على شخص ما يقوم الآن بفعل ما أنه هو نفس الشخص الذي قام بفعل آخر بالأمس ، علينا أن نتأكد أن جسمه هو هو في الحالين ، ولدينا عدة طرق لاختبار ذاتية الجسم مثل تحليل الدم وبصمات الاصابع والصور التسمسية وشهادة الغير وما إلى ذلك ، فإن كانت نتيجة تحليل الدم أو اختبار البصمات في مختلف الاوقات واحدة حكمنا بذاتية الشخص وتحديد ه - أما أولئك القائلون بأن ذاتية الجسم تنحصر في نماذج السلوك فاقصود بذلك أنه يمكننا تحديد ذاتية الشخص بتشابه السلوك الصادر عنه في مختلف الاوقات ذلك لأن لكل فرد نمودجا معيننا من السلوك

(١) أنظر : B. Williams, "Personal Identity and Individuation",

P.A.S. ، وأيضا Wiggins, Identity and Spatio Temporal Continuity,

Oxford, 1967 وأيضا Swinburne, Personal Identity, P.A.S., 1974.

مثل السممة الاجتماعية أو الانطوائية ، سهولة إقارته أو صعوبة ، ميله للفن أو عزوفه عنه ونحو ذلك فإن تشابه سلوك فرد ما في وقت ما مع سلوكه في وقت سابق حكمنا أنه ذات الشخص . لكن قد نعترض على هذا المعيار وإننا قد نجد شخصين يتشابهان في السمات فكيف نميز بينهما ؟ أو قد يتطور شخص ما في نماذج السلوك التي يبدئها بحيث قد لا يثبت على نموذج واحد . نخذ المعنى الثالث لذاتية الجسم وهو ذاتية المخ . فحكم على شخصين أ و ب أنهما شخص واحد إن كان لهما نفس المخ وإنهما اثنان إن كان مخ مختلف عن مخ ب . ويرتبط هذا المعنى بالحالات الجراحية التي نضع مخ الشخص أ في مكان مخ الشخص ب ، ونضع مخ الشخص ب في مكان مخ الشخص أ . سوف نجد في هذه الحالة أن الشخص أ يكتسب كل السمات الشخصية والذكريات التي للشخص ب أ . وأن الشخص ب يكتسب كل السمات الشخصية التي للشخص أ . وهذا التصور لذاتية الجسم هو أكثر التصورات جاذبية وأهمية بين الفلاسفة المعاصرين ، كما أنه حير النقاد . وسبب الحيرة أن هذه الحالات تشير الفزع والارتباك في الحياة الاجتماعية . ماذا لو تبادلنا نقل المخ بين زوج وزوجته ، والد وولده سوف يسلك الزوج - أو بالأحرى من كان زوجا قبل زرع المخ - ويفكر كزوجة وتقوم الزوجة بكل نماذج سلوك الزوج ، وهو أمر مربك للعلاقات الاجتماعية . لكن قد يشير هذا التصور لذاتية الجسم أمورا أخلاقية وقانونية أيضا . فمثلا إذا نقاننا مخ الشخص أ في مكان مخ الشخص ب ، ومخ الشخص ب في مكان مخ الشخص أ ، فقد اكتسب أ كل السمات النفسية والانجماات الخاصة والذكريات للشخص ب ، رغم احتفاظه بحسمه السابق ، وبالمثل يكتسب الشخص ب كل ما للشخص أ . من سمات واتجماات وميول وذكريات . أفرض إننا أكتشفنا أن الشخص أ ارتكب جريمة قتل قبل نقل مخه ، وصدرت ضده عقوبة ما ، فمن ناعب ؟ ومن المسئول عن الجريمة ؟ هل الشخص أ أم ب ؟ سؤال لا شك محير

إذا لاحظنا أن كلامنا أ، ب محتفظ بجسمه والجسم مساهم في الجريمة قبل أى شيء آخر، ومع ذلك فإن أ أن يذكر شيئاً عن جريمته بل سوف ينكر كل الإنكار، وهو غير كاذب، وأن ب يعترف بارتكابه الجريمة لأنه يحمل في تحته - الذى هو - خ أ - كل ذكريات أ - سوف يعترف بالجريمة رغم أنه منها برىء. وما يقال عن هذا الاعتبار القانوني ينطبق على الاعتبارات الأخلاقية أيضاً. إن هذه المناقشة تهدد النظرية القائلة إن ذاتية الجسم هى معيار الذاتية الشخصية. قد نقبل هذا المعيار إذا أخذنا الجسم بالمعنى المألوف لأن تحليل الدم وبصمات الأصابع والصور الشمسية وشهادة الغير قد تكون معايير صحيحة لذاتية الجسم بشرط ألا نقوم بعمليات زرع المخ من شخص لآخر. لكن هنالك حالات نصادفها في حياتنا كل يوم تلحق في صدق ذاتية الجسم كمعيار للذاتية الشخصية. كثيراً ما نسمع عن حالة أشخاص أصيبوا بصدمات عصبية حادة تؤثر على قواهم العقلية وسلوكهم تفقد هم التذكر والتوازن وتغير من سلوكهم تغييراً تاماً لدرجة أنه قد يصبح الواحد منهم عنيفاً مدمراً شاذاً في سلوكه بحيث ينقلب شخصاً آخر، وعلى الرغم من ذلك فلا يزال الجسم هو نفسه واستمراره (١).

حل رابع

عرضنا في الفقرات السابقة من هذا الفصل لثلاثة حلول قدمها الفلاسفة القدماء والمحدثون والمعاصرون لمشكلة وحدة النفس، هى الحل الميتافيزيقي

(١) تارن : 95-101، vol. 6, The Encyclopedia of Philosophy.

Quinton, The Nature of Things, p. 94

Whiteley, Mind in Action, p. 102

Shorter, «Personal Identity, Personal Relationships and Criteria», P.A.S., March, 1971, pp. 174 - 177.

والسيكولوجى والفيزيائى ، ورأينا وجاهة كل منها لسكن رأينا أيضا أن على كل منها لمعارضات وقد يقترح هذا الموقف أن لا أمل فى قدرتنا على تقديم معيار واحد دقيق لوحدة النفس أو للاتية الشخصية كما رأى أحد الناقدين المعاصرين (١) . هيا نلقى نظرة على تلك الحلول الثلاثة . خذ الحل الميتافيزيقي الذى يجعل وجود النفس الإنسانية جوهرًا لا ماديا متميزا من البدن وإن لها ذاتيتها واستمرارها رغم تعدد الحالات الشعورية وتميزها ونغيرها وتداخلها . لا تناقض فى تصور جوهرية النفس لكنا رأينا فى العمل السابق إن النصور غامض غير محدد المعالم ، وافترضنا إسناد الجوهرية إلى الانسان الجزئى أو الشخص الفردى البادى لنا فى خبراتنا اليومية لأسباب ذكرناها فى ذلك الفصل ولذلك لم نستطع قبول الحل الميتافيزيقي لوحدة النفس . ونميل الآن إلى أخذ الحلين الآخرين لمشكلتنا بعين الاعتبار - الحل السيكولوجى والحل الفيزيائى . لا عاقل يستطيع التخلي عنهما أو استبعادهما . لا خلاف على وجاهتهما وإنما الخلاف على أيهما أكثر أهمية من الآخر ، وأكثر ضرورة ، وإذا كان يمكن مزجهما معا أو التوفيق بينهما .

قد يكون لدينا من الأسباب ما يجعل المعيار السيكولوجى أكثر أهمية وضرورة من الحل الفيزيائى . أفرض أنك كنت معاصرا لما ركو بولو قبل أن يبدأ رحلاته المعروفة ثم غاب هناك سنوات ثم عاد وقد تغير شكل جسمه ونبرات صوته وعاداته . فإنه يمكنك التعرف عليه لو رأيته دخل منزله القديم وتعرف على ما به من أدوات وأثاث وسكنى لك عن بعض خبراته وذكرياته

Borowski, «Identity and Personal Identity», Mind, 1976, (١)
P. 494 .

الماضية قبل قيامه برحلته . وذلك - في أن ذاتية جسمه بالنسبة لنا ليست بدى بال . أفرض ثانيا أن شخصا نام بالأمس واستيقظ في الصباح ووجد نفسه في المرأة وقد تغير شكل وجهه وأعضائه لكنه ظل لمحتفظا بذكرياته وحكي لنا عن خبراته وأفعاله بالأمس ولم يشك لحظة في أنه هو هو ذات الشخص ، رغم تغير جسمه . نشير أخيرا إلى الحالات المحيرة الناشئة عن زرع المخ السابق ذكرها ، فإذا نقلنا مخ شخص في مكان مخ شخص آخر أكتسب كل منهما سمات وانجماها وخبرات الآخر ، لكن يظل كل منهما محتفظا بجسمه ، فمن المسؤول عن أفعاله ومما يدعو إلى الحيرة أن الشخص ذا المخ الجديد سيكون المسؤول عن أعمال لم يقيم بها ، وذلك يدعونا إلى رفض ذاتية المخ كميّار للذاتية الشخصية . تلك مواقف تقترح لنا أهمية الحل السيكلوجي دون الحل الفيزيائي .

ومن جهة أخرى لدينا من الأسباب ما يمنعنا من التخلي عن الحل الفيزيائي وتتلخص في القول أن الحالات النفسية والحوادث العقلية ترتبط دائما بجسم معين . ترتبط كل الحالات النفسية والعمليات العقلية بوجود حواس وعمليات فسيولوجية معينة تقوم في الجهاز العصبي والمخ ، وبدون الجسم وأعضائه وعملياته لا تقوم خبرات نفسية وحوادث عقلية ، فمن في حاجة إلى ذاتية الجسم دائما للحديث عن ذاتية الشخص وحالاته وسلوكه وذاكراته . أفرض أن شخصا ارتكب جريمة قتل وأردنا تحديده وتمييزه فلا يكفينا أعترافه بالجريمة وتذكره لما فعل وإنما نحن محتاجون أيضا للحكم بأن هذا المجرم هو الذي ارتكب الجريمة بطرق موضوعية أخرى - أنه لمستخدم يده أو عضوا آخر في القيام بسلوكه مختارا . إن القضية وهذا الشخص هو الذي أطلق الرصاصة ، تلزم عن القضيتين الآتيتين معا : لهذا الشخص الجسم الذي أطلق الرصاصة ، وهذا الشخص يتذكر إطلاقه الرصاصة ، أو حين يعترف المجرم بجريمته

يمكننا التأكد من أنه المجرم إذا اختبرنا بصمات أصابعه وشكل وجهه وجسمه
واتسق ذلك مع شهادة الغير أن وجد ، وهكذا .

يمكننا الآن اقتراح حل لمشكلة وحدة النفس وهو دمج الحلين السيكولوجي
والفيزيائي معاً في حل واحد . إن أردنا البحث عن معيار لوحدة النفس نجده
في ذاتية الجسم والذكريات واستمرارهما .

مراجع الفصل الخامس

ابراهيم مذكور : في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ، ج ١ . الطبعة الأولى ، القاهرة ،
١٩٤٧ .

محمود قاسم : النفس والعقل لفلسفة الأغريق والاسلام ، الطبعة الأولى ، القاهرة ،
١٩٤٩ .

Berowski, "Identity and Personal Identity," Mind, 1976.

Hume, A Treatise of Human Nature, London, 1888.

James, J., Psychology : The Briefer Course, New York, 1892.

Locke, An Essay Concerning Human Understanding.

Penelhum, T., « Personal Identity », in The Encyclopedia of
Philosophy, vol. vi.

, Survival and Disembodied Existence, New York, 1970,

Quinton, A., The Nature of Things, Macmillan, 1973.

Shorter, « Personal Identity, Personal Relationships and Criter-
ia », P. A. S., 1971.

Swinburne, « Personal Identity », P. A. S., 1974.

Whiteley, C. H., Mind In Action, Oxford, 1973.

Wiggins, Identity and Spatio-Temporal Continuity, Oxford, 1967.

Williams, B. A. O., « Personal Identity and Individuation »,
P. A. S., 1956.

الفصل السادس

الاستبطان

مقدمة :

يبحث هذا الفصل موضوعا يختلف عن موضوعات الفصول السابقة . لقد بحث الفصلان الثاني والثالث في طبيعة الظواهر والحالات النفسية والأحداث العقلية ، أهي من طبيعة مادية أو لامادية ودافعنا عن لاماديتها ؛ وبحث الفصل الرابع فيما إذا كانت تلك الحياء الشعورية في حاجة ماسة إلى جوهر يسميه بعض الفلاسفة السابقين بالنفس ، وقد رأينا أن لا مبرر لجعل النفس جوهرأ ، وأن هنالك مبررات تسمح لنا بجعل الانسان الفرد القائم في الواقع الحى هو الجوهر . ولقد بحث الفصل الخامس في مشكلة نشأت عن رفض جوهرية النفس وهي ماذا يجمع مختلف الظواهر والحالات النفسية والأحداث العقلية ويؤلف منها نفسا واحدة أو شخصا واحدا يظل هو هو في مختلف لحظات حياتنا الشعورية ، وكان الفلاسفة القائلون بجوهرية النفس يرونها هي مبدأ توحيد مختلف الظواهر والأحداث العقلية ، ورأينا أن مبدأ التوحيد أو مبدأ دائية النفس واتصالها في مختلف لحظات الزمن تقوم في شخصين متكافئين لاغنى لأحدهما عن الآخر هما عنصر الذاكرة التي تصل حاضري حياتي الشعورية بماضيها ، وذاتية الجمع واستمراره وبقائه هو هو بلا تغيير . أما الفصل الحالي فإنه يبحث في منهجنا في معرفة حالاتنا النفسية وأحداثنا العقلية ، أمنهج طبيعي تجريبي موضوعي أم منهج نفسي ياطن ذاتي . والفلاسفة يختلف اتجاهاتهم على خلاف ومراج حول منهجنا في تلك المعرفة ،

إن قلنا بفنائية النفس والجسم في الإنسان ولا مادية حياتنا النفسية فنحن متعمسون لمنهج ذاتي خاص يسمونه الاستبطان ، لكن إذا قلنا بوحادية مادية وأن حياتنا النفسية ناتجة عن تغيراتنا الفسيولوجية أو نماذج سلوكنا الظاهر في البيئة فاما ميالون إلى إنكار منهج الاستبطان واصطناع نفس المناهج التجريبية الموضوعية التي نستعملها في معرفة مختلف ظواهر الطبيعة . إن الخلاف المحتمل بين فرقي الفلاسفة وفرق علماء النفس إنما هو خلاف بين من يدمج الدراسات النفسية في إطار الدراسات الطبيعية طمعاً في الوضوح والموضوعية من جهة ؛ ومن يجعل للنفس طبيعة غير تجريبية تحتاج معرفتنا لها لمنهج فريد من جهة أخرى . وسوف نجد في هذا الفصل أن بعض الفلاسفة المعاصرين الذين يرفضون الثنائية الحاسمة بين النفس والبدن يسمعون بضرورة الاستبطان منهجاً ، بل سوف نجد أيضاً أن بعض الواحد بين الماديين في النفس يترفون بهذا المنهج . لا يعني ذلك أن القول الفصل في صف الاستبطان ، ذلك لأن دعاة الاستبطان لا يزالون يسمعون بتدخل المناهج الموضوعية في معرفة النفس ، فال موضوع إذن معقد شائك لا يحسم فيه . هيا نستعرض مواقف الطرفين المتخاصمين ونناقشهما قبل إبداء رأينا في المشكلة .

الشعور :

تصور الوعي أو الشعور تصور يرتبط بالحياة النفسية في الإنسان ارتباطاً وثيقاً ، وهو أكثر ارتباطاً بموضوع الاستبطان ، فما ، عناء ؟ لا تعريف للشعور ولا يمكنني مساعدة شخص يسألني عن معناه ، ذلك لأنه واقعة أساسية يحس بها كل إنسان في نفسه . وعلى الرغم من ذلك يمكننا توضيحه . وأبسط طريقة لتوضيحه هو التمييز بين شخص يقطر وآخر نائم نجد الأول يستجيب بشكل

أنواع المنبهات فى البيئـة من إحساس بألم أو لذه ، وإدراك حسى إلى تذكر
وتخيل وإرادة واختيار وانفعال ومقارنة واستدلال وشك واعتقاد ، بينما
لا يستجيب النائم للبيئة من حوله على النحو السابق . نقول عن الشخص اليتـظ
إن لديه خبرات وحالات نفسية وعملية عقلية . نوضح تصور الشعور ثانيا
بقولنا أنه علاقة بموضوع ما ، فالشعور هو دائما شعور بشئ . إن الرؤية
والسمع أو اللمس مرتبطة بأشياء خارجية هى موضوعات ذلك الإدراك .
وللتذكر والتخيل والرغبة والانفعال الخ موضوعات سواء كانت موضوعات خارجية
أم باطنية . وللشعور معنى ثالث هو الشعور بالذات أو الوعى بالذات . لدى
شعور بوجودى حين تكون لدى خبرات حين أدرك شيئا ماديا أدراكه واعى
أنى أدركه ، حين أنذكر حادثة ماضية أعى أيضا أنى أنذكر ذلك مضمون تصور
الشعور عند الفلاسفة الثنائيين ، وخاصة ديكارت وإن للشعور بالمعنى السابقة صفة
الخصوصية Privacy - معنى أنه لا يقبل الملاحظة الخارجية الموضوعية وإنما
لا يدرك الحالات والخبرات النفسية إلا صاحبها . نعم قد يصاحب تلك الخبرات
الباطنية سلوك خارجى مما يكون موضوعا للملاحظة الآخرين ، لكن قد تتم
تلك الخبرات دون أن يصاحبها سلوك مثلما حين أكون خائفا أو غاضبا لكفى
لا أنور ولا أهرب ، أو حين أنذكر حادثه وأنا مستلنى على فراشى ولا يحس
بخبرائى سوى حتى فى الحالات النفسية التى يصاحبها سلوك يظل القدير
قائما بين الحالة الباطنة والسلوك الظاهر - إنه التمييز بين إحساس بألم مثلا
وصراخ أو انتفاض ، بين إرادة الجلوس وأنا قائم والجلوس فعلا ومكثا .
إنما نصل إلى واقعة الوعى أو الشعور بمنهج الاستبطان ، والاستبطان هو
الانتباه إلى ما يحدث فيها من ظواهر وحالات وخبرات والوعى بها وتقييمها
والحكم عليها .

السلوكية النفسية والسلوكية والاستبطان :

أشرنا في الفصل الثالث إلى عدة تميزات داخل المدرسة السلوكية ، ومنها تمييز بين السلوكية النفسية والسلوكية الفلسفية وعرضنا لأهم مواقف السلوكية الأولى وأرجانا الحديث عن السلوكية الثانية لفضل قادم ، و تمييز آخر داخل السلوكية النفسية والسلوكية المبكرة التي قادها جسون واطسن والسلوكية المعاصرة . وللسلوكية النفسية السلوكية المبكرة موقف من منهج الاستبطان فواید في هذه المقرة الوقوف عليه ومناقشته . لقد دارت هذه المدرسة السلوكية على منهج الاستبطان باسم الدقة والموضوعية ، ولرغبتها أن يكون علم النفس علما طبيعيا كعلوم الطبيعة والكيمياء والاحياء والتشريح وعلم وظائف الأعضاء ؛ وكما تقيم هذه العلوم نظرياتها وقوانينها على أساس ملاحظات حسية وتجارب يمكن لكل انسان إدراكها ، تريد لعلم النفس أن يكون كذلك . ومن أجل ذلك رأت هذه المدرسة السلوكية أن لاسعى للظواهر والحالات النفسية والاحداث العقلية سوى أنها نماذج معينة من السلوك ، سواء منها السلوك الحركي الظاهر في البيئة أم التنبؤات الفسيولوجية العضوية داخل الجسم ، ويصبح السلوك كافيًا لتفسير كل الظواهر النفسية والعقلية في الانسان . ويحمل هذا الموقف في طياته إنكارا لخصوصية الحياة النفسية ، كما يعنى أيضا رفضا لاي منهج استبطاني لمعرفة أحوال النفس وتكفيها المناهج التجريبية الموضوعية التي يمكن لكل إنسان ملاحظتها (١) . ولم يتقدم واطسن اعتراضات مفصلة على الاستبطان وإنما يبدأ بانكاره دون مناقشة مكثفيا بما قدمه العلماء السابقون من اعتراضات .

(١) انظر : J. C. Flugel, A Hundred years of Psychology, London, 1959, pt iv, ch 5

ننتقل الآن إلى مناقشة السلوكية السيكولوجية المبكرة وإنكارها منهج الاستبطان ونقدم الملاحظات التالية .

(١) برتراند رسل فيلسوف تجريبي متحمس لإدخال معطيات العلم التجريبي في صياغة النظريات الفلسفية وحلها ، لكنه تهمس لخصوصية الحياة العقلية وآها واضحة في إدراكنا للعالم المحسوس واختص واطسن في فترة من فترات حياته المبكرة بالهجوم على أسس فيزيائية ونسبولوجية بحثة . رأى رسل ، أننا حين ندرك شيئا ماديا أمامنا نحصل على مدرك حسي Percept . افرض انى ألا حظ فأرا في متاهة فاني أحصل على مدرك حسي يتألف من بقع ضوئية منتشرة في المكان في حركات معينة ، نشأت عن منبه ضوئي على العين انتقل إلى المركز البصري إلى المخ واللباح ، كما نشأت بفضل قوانين ترابط الأفكار احساسات لاسية وصور حسية أخرى ، وتدخل الذاكرة ايضا عنصرا في تكوين ذلك المدرك الحسي . إن بين هذا المدرك الحسي الذى حصلت عليه بملاحظاتى للفأر ووجود الفأر في المتاهة علاقة علنية لاشك ، لكن يظل المدرك الحسي شيئا مختلفا عن وجود الفأر . المدرك الحسي شىء خاص بى private لا يدركه سوى وهو شىء ذاتي يختلف من شخص لآخر . حين يلاحظ عدة أشخاص فأرا تحصل لهم مدركات حسية مختلفة . المنبه واحد وهو الفأر في المتاهة ، لكن يختلف استقبالا للمنبه حسب قرب أحدنا من المتاهة وبعد شخص آخر عنها ، وتبعاً للوضع المكاني لكل منهم ، ثم أن الوسط الذى يمر فيه المنبه (العين والاعصاب والمخ) يختلف من شخص لآخر ، ولذلك فالاستجابات مختلفة . وتختلف المدركات الحسية لكل شخص تبعاً لذلك ، وهذه المدركات ذاتية الطابع ولا تقبل الملاحظة الخارجية ، ومن ثم فلا همرب من العنصر الاتي في

الإدراك الحسى . وحين أقول أن لدى مدركا حسيا فإنى استخدم الاستبطان بمعنى أنى أصف موقفا خاصا لى .

(٢) خذ الاحساس بالآلم ، والآلم فى أسنانى مثلا يستطيع - الطبيب - فى اعتقاد العالم السلوكى - معرفة احساس بالآلم ، تردد رؤيته فحوة أو تسوسا فى الأسنان . لكننا نلاحظ أن هنالك فرقا بين احساسى المباشر بالآلم ومعرفة الطبيب الاستدلالية عن هذا الآلم ، أى حين يستبدل من تسوس أسنانى على احساسى بالآلم ، ولذلك فمفهوم الاحساس المباشر بالآلم مفقود فى تغير السلوكية . نلاحظ ثانيا أن رؤية لطبيب للضرس المريض قد لا تكن فيه للتأكد من أن لدى احساسا بالآلم وإنما قد يسألنى ما إذا كنت متألما فعلا ؛ وسوف أقول له أنى متألم ، لكن هنالك فرقا بين احساسى بالآلم وقولى انى فى ألم لانى قد أحس ألما ولا أعبر عنه دائما فى الفاظ أو فى سلوك (١) .

(٣) أعرض أنى فى حالة احساس بالآلم فعلا ، وجاء عالم فسيولوجى بآلانه ومعداته ولم يلاحظ أى تغير فى الخلايا العصبية فى المخ ، يصاحب الاحساس بالآلم ، فأيهما تصدق ؟ لقد اعترف أصحاب النظرية الذاتية التى تسوى بين العقل والمخ (وقد تحدثنا عنها فى الفصل الثالث) أننا لصدق احساس صاحب الألم وأن التقرير الفسيولوجى أن يزعم خبرتى المباشرة

B. Russell. An Outline of Philosophy, London, 1927 (١)

والبابان الأول والثالث من هذا الكتاب لرسالة ثنائية تاليفى ومناقشة لسلوكية واطسن ، ويدافع رسل عن الاستبطان وخصوصية الحياة العقلية التى لا تقبل للملاحظات العامة [هى الرغم من أنه لا ينادى بثنائية ديكارتية ، وإنما بموقف يسمى « الواحدية المباشرة »]
وقد أدرنا إليها فى الفصل الرابع

بإحساساتى (١) .

(٤) هنالك فلاسفة معاصرون يشاركون واطسن فى نزعتة العلمية وسعيه نحو الموضوعية والوضوح لكنهم لم يجدوا مفرا من الاعتراف بالاستبطان . تأخذ فلاسفة التطور الانبثاقى من الثنائيين وأصحاب النظرية الذاتية من الواحديين الماديين . رأى أصحاب التطور الانبثاقى (لويد مورجان S. Alexander C. Lloyd Morgan) (١٨٤٢ - ١٩٣٦) وصمويل الكسندر (١٨٥٩ - ١٩٣٨) أن كل ما بالكون مادى بحث يخضع لقوانين الطبيعة ، وإن الكائنات الحية مركبات من أشياء مادية تخضع لقوانين الطبيعة والكيمياء وعلم وظائف الأعضاء ، وأن الكائنات الحية أكثر تعقيدا فى تركيبها ووظائفها من الكائنات اللاعضوية ، وينبثق عن التعقيد منبثق emergent او خاصة جديدة هى الحياة ، وتتناوب كائنات الحياة فى درجة تعقدها ويزداد التعقيد مداه فى الإنسان ، فينشأ به منبثق جديد هو العقل أو الشعور وليس هذا سوى تركيب معتد من عمليات فسيولوجية وعصبية . لكن يؤكد الكسندر أن خصائص الحياة العقلية لا يمكن التنبؤ بها من مجرد معرفتنا للعناصر الفيزيائية والكيميائية ، كما أن فهم هذه الحياة العقلية غريب على تناول علم وظائف الأعضاء . نعم للحياة العقلية علمها الفسيولوجية لكن يظل لها خصائص يستعصى على التناول التجريبي . ويظل بها عنصرا نفسى بحث . تفسر هذه النظرية الأساس بالآلم مثلا ، لا على أنه مؤلف من منبه واستجابة وإنما يصنفون عنصرا ثالثا يتوسط بينهما وهو حالة التوجع أو الألم ، أو حالة الاغتراب

(١) نيلر : Baier, « Smart on Sensations », reprinted in C. V. Borst (ed), The Mind-Brain Identity Theory London, 197

حين نحقق رغبة أو الرضا حين أصل إلى هدف ونحو ذلك ، ولا يمكننا الوعي بهذا العنصر إلا باستبطان . خذ الآن أصحاب للنظرية الذاتية الذين يسوون بين العقل والمنح وان العمليات العقلية ليست سوى تغيرات فسيولوجية تحدث في المخ . اعترف أصحاب هذه النظرية - اخلاصا منهم للحقيقة - أننا لا نعرف حالاتنا الباطنية إلا باستبطان ، وإن استدركوا ان حاجتنا للاستبطان مؤقته ريثما نتقدم معرفتنا الفسيولوجية للأجهزة العصبي المركزي فقد نستطيع حينئذ تفسير كل حياتنا النفسية بعلم وظائف الأعضاء وبدون استبطان (١) .

العلماء بين الذاتية والموضوعية

من الواضح أن السلوكية السيكلوجية أعتمدت إلى حد كبير في موافقها من الشعور والحياة العقلية على معطيات علم وظائف الأعضاء ونريد أن نستفيق هذا العلم لنرى مدى اتساق السلوكية مع علماء وظائف الأعضاء . يمكننا نريد أيضا مناقشة موقف أعم ، وهو ما إذا كان العلماء ينادون حقا بالموضوعية المطلقة دون تدخل أى عناصر ذاتية في أبحاثهم تلك الموضوعية التي يعلن السلوكيون أنهم يتشدون بالعلماء فيها . لعل في هذه الفقرة أن تلك الموضوعية المطلقة أمر لم يعد العلماء المعاصرون يطمعون في الوصول إليها ، وأن موضوعية البحث يدخلها دائما عناصر ذاتية لا منبر منها .

العلماء الذين نقصدهم هنا هم علماء الطبيعة وعلماء وظائف الأعضاء . ونختار من علماء الطبيعة اثنين من أعلامها هما أرنست شرودنجر E. Schrodinger . (١٨٨٧ - ١٩٦١) ويوجين فيجني E. P. Wigner . يقول شرودنجر :
و العالم تأليف عقلي mental construct من أحاسساتنا وأدراكنا الحسية

وذكرياتنا ، ومن اليسير ان نقول أن له وجودا موضوعيا في ذاته لكن من المؤكد أنه ان يبدو لنا من مجرد وجوده ، وإنما وجوده بالنسبة لنا مشروط بحدوث معينة تحدث في المخ (١) ، . ويقول أيضا : « إن جسمي (الذي ترتبط به حياتي العقلية ارتباطا جوهريا) هو جزء من العالم الواقعي من حولي ، والذي أولفه من احساساتي وادراكاتي وذكرياتي . . . ولاشك في وجود تلك المجالات الشعورية على الرغم من أنه ليس لدى عنها معرفة مباشرة بطريق الادراك الحسي ، ومن ثم فاني أميل إلى اعتبارها شيئا موضوعيا يؤلف جزءا من العالم الواقعي من حولي (٢) ، . ويقول فجنر : « هنالك نوعان من الوجود : وجود ذاتي الشعورية ووجود كل شيء آخر ، وليس الوجود الثاني مطلقا وإنما هو نسبي فقط ، وكل ما عدا احساساتنا المباشرة ليس إلا تأليفا ، (٣) . تدل هذه النصوص - وأمثالها كثير - على اعتراف بثنائية انطولوجية بين العالم والذات الواعية ، وثنائية ابستمولوجية بين هذين العالمين بمعنى أن العالم المادي ليس شيئا دون وعينا به وإن معرفتنا له تعتمد على وجودنا ، بل إنه عالم يؤلفه العقل بما لديه من احساسات وادراك وذكريات ، ولا يطن ذلك في وجوده المستقل ولا في موضوعية معرفتنا . لكن الموضوعية ليست مطلقة وإنما يداخلها دائما عناصر ذاتية . تؤكد هذه النصوص أيضا اعتراف العلماء بواقعية حياتنا الشعورية على الرغم من عدم خضوعها للاختبار الحسي التجريبي . ولا يشذ علماء وظائف الاعضاء المعاصرين عن هذا الموقف إذ نجد إكلسي Eccles وهو أشهر تلاميذ

E. Schrodinger, Mind and Matter, P. 1, London, 1958 (١)

Ibid., P. 38 (٢)

Eccles, Facing Reality : Philosophical Adventures, By A (٣)

Brain Scientist, New york, 1971, P. 47

تشارلو شرنجتون C, Sherrington مؤسس علم فسيولوجيا الأعصاب في القرن العشرين ، ومن عمالة علماء فسيولوجيا المخ من المعاصرين - نجده يقول ان كل ملاحظتنا عما نسميه العالم المادى يعتمد على خبرتنا الخاصة ، إذ نعرف هذا العالم أولا بإدراك حسي ، وهذا العالم كما ندركه هو صورتنا الرمزية للعالم الموضوعى المستقل عنا ، ولا يطعن ذلك في موضوعية معرفتنا العلمية ، ذلك لأنه حين يكون إدراكى سليما ينفق مع إدراكات الآخرين ، وتقاريرنا الذاتية يفهمها الآخرون لأنهم يكابدون خبرات متشابهة (١) .

ننتقل الآن إلى ما يقوله علماء وظائف الأعضاء المعاصرون عن حيواننا الشعورية . لقد أعلن علماء وظائف الأعضاء في القرن الماضى وعلماء النفس السلوكيين في الثلث الأول من القرن الحالى والفلاسفة الماديون في كل عصر أنه يمكن رد علم الاحياء رداً تاماً إلى قوانين على الطبيعة والكيمياء ، ثم أهكان تقديم تفسير تام لسلوك الانسان طبقاً للقوانين الطبيعية والكيمياء . ولقد طور بعض علماء النفس السلوكيين وبعض الفلاسفة الماديين المعاصرين هذا التفسير الميكانيكي البحت للحياة الشعورية فى الانسان فى تفسير دينامى ، لكنه لارال فى إطار علوم الطبيعة والكيمياء لسكن تبين لعلماء وظائف الأعضاء وعلماء فسيولوجيا المخ بوجه خاص أن مدارف السلوكية السيكلولوجية المبكرة عن علم وظائف الأعضاء فجأة ساذجه لا تتفق ما نعلمه اليوم من تركيب المخ الانسانى ووظائفه ، كما تبين لهم ايضا ان كلا التفسيرين الميكانيكي والدينامى لما يقوم به المخ وتفسير حيواننا الشعورية فى ضوء التفسير الميكانيكي البحت أو التفسير الدينامى لا يتنبى واكتشافاتهم المعاصرة . نوجز فيما يلى أقوال علماء وظائف

الاعضاء المتطورة عن المخ الانساني وعلاقته بالحياة الشعورية .

يتألف المخ من خلايا عصبية neurons وهي خلايا حية يقدر عددها بعشرة آلاف مليوناً ، تختلف فيما بينها في التركيب والتشريح والحجم والوظائف لكنها جميعاً مترابطة بطرق بالغة التعقيد . وترتبط الخلية العصبية بالخلايا العصبية الأخرى بروابط عصبية تسمى العقد العصبية synapses ، وتتصل كل خلية بعقدة عصبية بواسطة خيوط عصبية nerve fibres ، ولا ترتبط الخلية الواحدة بخلية أخرى بعقدة عصبية واحدة وإنما بعقد عصبية عديدة في وقت واحد ، وينتقل التنبية أو الإشارة information التي ترد إلى خلية ما إلى الخلايا الأخرى بسرعة مذهلة تصل إلى جزء من مليون جزء من الثانية ، وتنتقل هذه الاشارات إلى خلايا المخ من أحد أعضاء الحس أو من سطح الجلد أو من العضلات أو من تنبيهات داخلية في المعدة أو الأمعاء أو تنبيهات من المخ ذاته . واللحاء المخي cerebral cortex (الغطاء الخارجى للمخ) أكثر أجزاء المخ تعقيداً في تركيبه ووظائفه وهو ما يهيم الباحث في صلة المخ بالحالات الشعورية في الانسان . ويتألف اللحاء من عدة طبقات من الأغشية أو الأنسجة العصبية nervous tissues ملتصحة بعضها فوق بعض بطريقة بالغة التركيز بحيث يبلغ سمك اللحاء ثلاثة مليمترات فقط ، وتتألف هذه الأنسجة من خلايا عصبية تختلف فيما بينها في تركيبها وحجمها ووظائفها . والمخ - كما وصفناه - شبيه بمركز هاتفى ، أو سنترال telephone exchange بالمخ التعقيد . يستقبل الاشارات والتنبهات ويستجيب لها بطريقة أكثر تعقيداً من المركز الهاتفى فشلا يخرج من عين واحدة مليون خيط عصبي تقريباً يصلها بالمركز البصرى في المخ ومناطق أخرى فيه . واللحاء المخي هو الآخر أكثر شبيهاً بشبكة طرق يتألف من مئات الخلايا والعقد والخيوط العصبية متداخله بعضها في بعض في تعقيد عجيب بحيث

قد تنشط في ثمانية واحدة عشرة آلاف خلية عصبية حين تنتقل إشارة كهربية من خلية واحدة . ومن مظاهر تعقيد اللحاء في أدائه وظائفه أن من المستحيل رسم صورة بيمانية ثنائية الأبعاد أو ثلاثية الأبعاد ، بل يستلزم رسم هذه الصورة سطحاً متعدد الأبعاد n -dimensional arrangements ولذلك فأي صورة بيمانية دقيقة للححاء المخي، في أي لحظة من لحظات أدائه وظائفه يستعصي على أي تناول رياضي (١) .

وانقد اكتشف علماء فسيولوجيا المخ المعاصرون أن للمخ خاصيتين أساسيتين في أدائه وظائفه هما العضوية والغائية ، والمقصود بالعضوية أن المخ يعمل كجهاز متكامل لا أن يقوم كل جزء من أجزائه بوظيفته منعزلاً عن الأجزاء الأخرى ، ويوضح هؤلاء العلماء هذه الخاصة بإيراد نقطتين (١) أفرض أن الخصائص التشريحية لجزء من المخ دللتنا على أن هذا الجزء سوف يقوم بأحدى ثلاث حوادث فسيولوجية ، وعامينا أن نبحث في الظروف التي ترجح قيامه بحادثه دون الحادتين الأخرين ، أننا نجد أن المخ في الواقع قادر على أداء الحوادث الثلاثة معا . ينسب مختلفة طبقاً للظروف القائمة في الجسم ككل . (ب) قد لا نستطيع التنبؤ بالحادثة المحددة التي سوف يقوم بها المخ في لحظة ما ، فإذا عرفنا مثلاً أن جزءاً معيناً في المخ يقوم بوظيفة محددة بفضل تركيبه الخاص ، فانا نجد أنه يؤدي وظائف أخرى إلى جانب تلك الوظيفة ، كما أن من الممكن أن يقوم جزء آخر من المخ بوظيفة ما ليس من المتوقع أن يؤديها بحسب تركيبه . والمقصود بالمعانيه في قيام المخ بوظائفه أن استجاباته ليست عمياء آلية وإنما يسعى في نشاطه إلى أهداف ، أبرزها تحقيق تكيف الكائن

الحى ، وهذه واقعة ثابتة فى المخ كما أن الصلابة وتماسك الاجزاء واقعة ثابتة عن الاشياء المادية تماما (١) .

يشير اخيرا الى أن ابحاث علماء وظائف الاعضاء المعاصرين توحى بأن يكون اللحاء المخى - لا الغدة الصنوبرية التى توجد فى أسفل الدفاع واقترحا ديكارت - هو موطن العلاقة بين العقل والمخ . ويصدر هؤلاء العلماء على أن بعض الحوادث الفسيولوجية البالغة التعقيد التى تصدر عن اللحاء تؤدي الى حالات شعورية وحوادث عقلية ، أى أن بعض ما يحدث فى خلايا اللحاء من تغيرات شرط ضرورى لحدوث تلك الحالات الشعورية ، لكنهم يعترفون انهم لازالوا يجهلون الظروف المحددة التى تنشأ فى ظلمتها تلك النماذج من العمليات العصبية فى المخ ، ما تؤدي الى العمليات الشعورية ، بل يعانون أنه لازال من المستحيل تصور الطريقة التى يعمل بها الجهاز العصبى ككل ، وتشترك فيها عشرات الملايين من الخلايا العصبية وتم فى اللحاء حين تحدث خبرة شاعرة كالتذكر أو التفكير أو الاختيار بين فاعلين ونحو ذلك (٢) .

(١) Gerd Sommerhoff, *Logic of The Living Brain*, London, 1974, pp. 12-23.

(٢) J. R. Smythies (ed), *Brain and Mind*, London, 1968, p. 55.

ويضم هذا الكتاب مقالا هاما للورد براين Brain أخذ أئمة علماء فسيولوجيا الاعصاب من المعاصرين .

تخلص مما قلناه في هذه النقرة إلى أن الموضوعية التي يسعى إليها علماء الطبيعة ووظائف الأعضاء لا تخلو من عناصر ذاتية ولذلك فبحث السلوكيين عن الموضوعية المطلقة الخالية من أى عصر ذاتى موضوعية زائفة لا وجود لها عند علماء الطبيعة أنفسهم . وصلنا أيضا إلى أن فهم الظواهر النفسية والأحداث العقلية تفسيراً آلياً مجتهداً بقوانين المنبه والاستجابة - وهو ما رآه السلوكيون الأوائل - تفسير لم يعد علماء وظائف الأعضاء المعاصرون يقبلونه . وصلنا أخيراً إلى أن علماء وظائف الأعضاء يرون أن رد الحياة الشعورية في الإنسان رداً تاماً إلى قوانين فيسيولوجية أمر ليس باسمولة واليسر الذى رآه السلوكيون .

فتجشنتين وطبيعة الحياة النفسية :

افتجشنتين (١) wittgenstein (١٨٨٩ - ١٩٥١) - من أبرز الفلاسفة المعاصرين وأقواهم تأثيراً - موقف من الاستبطان ذكره في كتابه « الأبحاث الفلسفية » الذى يهجر عن « واقفه المتطور » (٢) . وهذا الموقف جزء من نظريته في طبيعة العقل الإنسانى يهاجم فيها ثنائية النفس والجسم الديكارتية وكل الثنائيات التقليدية والمعاصره ، ويدعو إلى نظرية واحدة خلاصتها نبذ الحديث

(١) لتعريف بفتجشنتين انظر : عزمى اسلام : لدفيح فتجشنتين ، القاهرة وايضا كتابنا : مناهج البحث الفلسفى ص ٨٣ - ٨٦ ، بيروت ١٩٧٤ .

(٢) يميز المشتغلون بالفلسفة المعاصره بين فتجشنتين المبكر وفتجشنتين المتأخر ، ويقصدون بالأول آراءه كما عرضها في كتابه « مقالة منطقية فلسفية » (١٩٢٢) الذى تراجع فيما بعد عن كثير مما جاء به ، وبالثانى فلسفته المتطورة كما عرضها في « الأبحاث الفلسفية » (١٩٥٣) . لسكننا نلاحظ أن بالمرحلتين نمطا واحدا لم يتراجع عنه وهو الكشف عن علاقة ~~الإنسان~~ ~~بالعالم~~ ~~والعالم~~ .

عن ثنائية نفس وجسم والتحمس للحديث عن واحدية الشخص .
يعترف أن بالإنسان ظواهر وأحداثا عقلية (ويسمىها التصورات
السيكولوجية) ، لكن هذه الحياة الشعورية لا تستند إلى نفس وإنما إلى
الشخص أو الإنسان الفرد القائم في الواقع التجريبي بل إن الإنسان أو الشخص
هو النموذج الاصيل للحديث عن الحالات النفسية والأحداث العقلية من احساس
وإدراك وفهم وتذكر ورغبة وإنفعال وشك واعتقاد وما إلى ذلك وفي ذلك
يقول : « نستطيع القول فقط عن الانسان الحي أو ما يشبهه (أى ما يسلك
مثله) أن له احساسات ، أنه يرى أو أنه أعمى ، يسمع أو أنه أصم ، له وعى
وشعور أو لا شعور له ، (١) . يهاجم فتجذشتين ثنائية النفس والجسم في نظريته
في طبيعة العقل بمدة جيج ، أكثرها أهمية حجتان : حجة يحلل فيها العمليات
العقلية وحجة يتحدث فيها عما يسميه ، اللغة الخاصة ، Private language .

تقرر الثنائية الديكارتية أننا نعى بحالاتنا النفسية واحداثنا العقلية محددة
متميزة احداها عن الأخرى ونضع لكل منها لفظا مثل ألم ، ادراك ، تذكر ، مثلا
أننا حين نرى اشياء مادية ، نعطي لكل منها لفظا يدل عليها مثل باب ،
شجرة . الخ . كما نقرر أننا نعى بحالاتنا الباطنية متميزة بطريق
الاستبطان سواء صاحبها سلوك بدنى ظاهر أم لا يصاحبها ، وأن تلك

Wittgenstein, Phil osophical Investigations, Pt. 1, Secs (١)
281, 360, translated into English by G. E. M. Anscombe,
Oxford, 1953.

والكتاب جزءان في مجلد واحد ، يشير فيما بعد الى الجزء الأول P. I. متبوعا
برقم الفقرة ، وإلى الجزء الثانى بنفس الرمز متبوعا برقم الصفحة ، جريا على تقليد الكتاب
من هذا الفيلسوف .

الحالات الباطنية تنقسم بالخصوصية المطلقة Privacy ، أى أنه لا يعنى تلك الحالات الا صاحبها ولا يشاركه فيها سواه . يتوجه فتجنشتين إلى هذه النظرية بالهجوم الشديد فيقول أننا لانع بحالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية متميزه إحداهما عن الأخرى ، وأننا لانعنيها باستبطان . يشك في قدرتنا على عزل حالة باطنية عن سائر الحالات الأخرى المتداخلة معها دائما ، كما ينكر أننا نصل حتى إلى الوعي بتلك الحالات باستبطان وإنما ندرك أن لدينا تلك الحالات والعمليات حين تبدو في أقوال أو أفعال سلوكية تقبل الملاحظة العامة الخارجية . ولذلك ينتهى إلى رفض نقطة ديكرتية أخرى هى أن وجود الجسم الانسانى أمر ثانوى عارض للحياة الشعورية وأن من الممكن تصور نفس بلا جسم وإنما شاعت الحكمة الإلهية أن يلاحق بالانفس جسم فى الواقع التجريبي . رأى فتجنشتين أنه هادما لا نعنى بحياتنا الشعورية إلا فى صورة السلوك فإن الجسم شرط ضرورى لوجود تلك الحياة وليس مجرد عرض حادث (١) . نعود إلى رفض فتجنشتين لوعينا بحالاتنا النفسية متميزه ووعينا لها باستبطان وقوله أننا لانعنيها إلا فى صورة أقوال أو أفعال . يوضح ذلك بمثال ، وهو الفهم understanding أو entendement كعملية عقلية . اختار الفهم كعملية عقلية لأن كثيرا من الفلاسفة - حتى التجريبيين منهم - اخذوا كله فهم على أنها مصطلح فلسفى يدل على عملية باطنية قد أعانها دون أن ينطوى عليها سلوك ظاهري . و اراد فتجنشتين أن يهبط بالمصطلحات الفلسفية من سماء

(١) أنظر A. Quinton, «Contemporary British Philosophy», included in : O' Connor, (ed.), A 'Critical History of Western Philesdohy, hendon, 1964.

التجريد إلى أرض الاستخدام المألوف لالفاظ اللغة . ما معنى كلمة فهم ؟ أفرض
أنى أردت فهم متواليات عديدة مثل ١ ، ٣ ، ٥ ، ٧ ، ٩ ، ١١ أو المتواليات ١ ، ٥ ، ١١
١٩ ، ٢٩ ، . . . ، فاني لاحظ المدرس يكتبها لي ، وحين يطلب مني الاستمرار
في كتابة الاعداد التالية الصحيحة ، فقد أقول : لقد فهمت المتواليات ، أو أقول
و أستطيع الاستمرار فيها ، أو استمر في إتمام المتواليات دون أن أقول شيئاً .
يقول فتجنشتين أن الفهم ليس إلا أداء ما قد فعلت فان قلت ان النظر والانتباه
والتوتر الذى يشعاني حتى استطعت الاستمرار في كتابة المتواليات ليس هو الفهم
ولمما هي ظواهر مصاحبة Characteristic accompaniments أما الفهم فعملية
داخلية خاصة ، فان فتجنشتين يدفع ذلك بقوله أننا لا يمكننا الشعور على حالة
عملية أسمها فهم متميزة من تلك الظواهر المصاحبة (١) . وقل مثل ذلك في
سائر العمليات العقلية الأخرى ، يجب أن نترجم جميعاً إلى أقوال أو أفعال ، وفي
ذلك يقول^٢ : العملية الداخلية في حاجة إلى معاين خارجية ، (٢) .

يوحى هذا النص الأخير ومضمون الفقرة السابقة بأن فتجنشتين ، فيلسوف
سلوكي يتفق مع سلوكية واطسن السيكولوجية في أن كل معنى الحالات النفسية
والأحداث العقلية في الانسان هو ما قد يبدو في أفعال ظاهرة يمكن إدراكها
بملاحظات عامة خارجية ، وإن كان فتجنشتين يضيف إلى عناصر الأفعال السلوكية
عنصر الأفعال ، تعبيرا عن حالاني الباطنية ، والقول نوع من السلوك . لكننا
ندهش حين نعلم أن فتجنشتين يهاجم سلوكية واطسن (8 - 307 P. I, 1)
ولذلك فقد انقسم المفسرون لفتجنشتين فريقين : من يرى أنه ليس سلوكياً

P I, 1, 151 - 153, 179, 183 .

(١) أنظر :

P. I, 1, 580

(٢)

اعتمادا على نصوصه التي ترفض السلوكية بوضوح ، ومن يرى أنه سلوكي حتى لو صرح أنه ليس كذلك ، ونريد مناقشة هذا الموقف . هنا لك نصوص تفيد أن فتجنشتين لا يرى ما رآته سلوكية واطسن من أن الانسان ليس إلا جسما وإن نفسير كل حالاته النفسية بلغة علم وظائف الاعضاء . د أليس باطلا أن نقول عن الجسم أن له احساسا بألم ؟ ... وإذا كان يوجد شخص يعاني ألما في يده فإن هذه اليد لا تقول ان لدى ألما (إلا إذا كتبها ...) ، (١) . ويقول أيضا : د ... من المؤكد أن الآلة لا يمكنها أن تفكر ! هل هذه قضية تجريبية؟ لا . يمكننا القول فقط عن الانسان أو ما يشبهه أنه يفكر (٢) . أضف إلى هذين النصين وأمثاله الكثيرة في الابحاث الفلسفية ، أن فتجنشتين لا يرى الاستعانة بنتائج العلوم التجريبية لحل مشكلاتنا الفلسفية . تلك أهم الشواهد على أن فتجنشتين خصم للسلوكية السيكلوجية . لكن مادام لا يزال يتحدث بلغة السلوك - قولا أو فعلا - حين يحلل حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية وأن الاول معيار لوجود الثانية ، فلا بأس من وصف فتجنشتين وسلوكية تميزه عن سلوكية واطسن ، ولذلك فقد رأى بعض المفسرين المعاصرين وصف سلوكيته بانها د سلوكية فلسفية ، أو د سلوكية تحليلية . ويمكن توضيح هذه السلوكية الجديدة فيما يلي من قصايا . اتفق فتجنشتين مع واطسن في ثلاثة نقاط أساسية : (أ) لا معنى لتصور النفس على أنها جوهر متميز من الجسم لأن تصور النفس الجوهريه غامض لا يمكننا إعطائه خصائص واضحة مستقلة عن تصور حالتنا الشعورية (ب) تصور الجسم تصور أساسي - وليس تصورا حارضا حادثا -

للحديث عن حالاننا الشعورية . (س) لا يمكننا معرفة هذه الحالات الباطنية متميزة احداها عن الأخرى باستبطان فالتجربة الفنونولوجية لا تشهد بهذه المعرفة وإنما سبيلنا الوحيد لأدراك حالاننا هو أن تخرج لنا هذه الحالات في أقوال وأفعال ومن جهة أخرى نلاحظه أن فتجشمتين رأى - مخالفنا واطمن ومنفقنا مع ديكارت وغيره من الشائئين - أن الانسان ليس مجرد جسم لأن به حالات نفسية واحدا عقلية ولا يمكن ردها إلى مجرد عمليات فسيولوجية . لكن مادام الانسان ليس مجرد جسم ، ومادامت حالاننا الشعورية لا تسند إلى جوهر نسي مستقل عن الجسم ، فالإيم تسند تلك الحالات ؟ أنها تسند إلى الشخص ككل في واقعه التجريبي ، لأن الشخص هو التصور الاصيل لذلك الإسناد . ونحن نحمل هذه الحالات الباطنية يرى أن معيار وجودها هو صدورها في صورة أقوال أو أفعال كما سبق القول . لكن هل يرى فتجشمتين أن تلك الحالات الباطنية ليست غير هذه الأقوال والأفعال ؟ يصرح أننا لا نستطيع أن نقول عن طبيعة تلك الحالات النفسية والعمليات العقلية شيئا ولا نستطيع فهمها ولا تحديدها . يكفينا فقط أن نقول أن معيار وجودها هو أن تبدو في صورة سلوكية إن إردنا الكلام الواضح الممكن قوله . وفي ذلك يقول : وليس الاحساس (بالألم مثلا) شيئا لكيفية ليس عدما ، وكانت النتيجة أن كل معنى الوجود هنا أننا لا يمكننا أن نقول عنه شيئا نحدث عن العمليات والحالات العقلية لكننا لا نستطيع أن نقرر بشأن طبيعتها شيئا (١) .

.....

فتجشبتين واستحالة اللغة الخاصة :

ليعدت الحجة السابقة لإيجازها لفتجشبتين هي كل أقواله التي ينكر فيها الاستبطان ينكر الاستبطان وإنما ايضا حين يتعرض لانكار خصوصية الحياة العقلية في الانسان، ويسمى هجومه على هذه الخصوصية حجة اللغة الخاصة ، أو استحالة اللغة الخاصة . فما هذه الامة الخاصة التي يهاجمها ؟ انها الامة التي يستخدمها شخص ما ليبدل بها على خبراته الخاصة المباشرة ويفهمها ، وهذه اللغة جزء لا يتجزأ من النظرية الثنائية بين النفس الجسم سواء عند ديكارت أم عند غيره من الثنائيين (١) رأى ديكارت أن للحياة النفسية والعقلية في الانسان سمة الخصوصية Privacy. أى إن تلك الحياة خاصة بمن يعانها ولا يعنى بها إلا صاحبها ولا تقبل الملاحظة الخارجية إلا إذا بدت في سلوك ظاهر لكن ليس من الضروري أن يصحب تلك الحالات سلوك دلّما . ونحن سالت ديكارت ، كيف يصف الشخص حالاته الباطنية ، قانه يحجب أنه يعنى بتلك الحالات بلغة خاصة استبطانية: حين يحدث لى احساس بألم مثلا فأنى أطلق على هذه الحالة الخاصة لفظه " ألم " ، ثم أطلق نفس اللفظ على احساس شبيه حين أعاناه في المستقبل . وقل مثل ذلك في سائر للحالات والعمليات العقلية من إدراك وتذكر وتخيل إلى رغبة وانفعال وشك واعتقاد وإرادة وما إلى ذلك (٢) ولقد كان الفلاسفة التجريبيون الانحليز مثل لوك وبركلى وهيوم يشاركون ديكارت في الاعتقاد بخصوصية الحياة العقلية في الانسان ومعرفتنا الاستنباطية لحالاتنا الشعورية ، على الرغم من اختلافهم عنه في بعض موافقه من ثنائية النفس الجسم ، رأى لوك أننا ندرك

P. I, 1, 243 (١)

(٢) أنظر : A. kenny, "Cartesian Privacy", included in G. Pitcher (ed.), Wittgenstein, pp. 352-370, London, 1968.

افكرنا عن عملياتنا العقلية ادراكا مباشرا باستبطان أو «بحس داخلي» ، inner sense ، وأن هذه العمليات أعراض لجوهر هو النفس أو العقل وإن كان لوك أبدى ارتياحه في تصور النفس مستقلة عن البدن وامكان وجودها بدونها كما تشكك في قدرتنا على البرهنة على لامادية النفس ووجودها . وعلى الرغم من رفض هيوم فكرة النفس الجوهرية عند ديكارت ولوك وبركلي ، فإنه اعترف بواقعية الحياة الشعورية في الإنسان وأنها من طبيعة لامادية ولذلك لا يمكن ردها إلى مجرد عمليات فسيولوجية في الجسم كما أنه رأى أننا نعى حياتنا الشعورية باستبطان . ولم يقف الاعتقاد بخصوصية الحياة العقلية والمنهج الاستبطاني ومشروعيه اللغة الخاصة عند ديكارت وكثير من فلاسفة القرن الثامن عشر المتأثرين به وإنما امتد هذا الاعتقاد عند كثير من الفلاسفة المعاصرين الناقدين للثنائية الديكارتية نقداً لاذعاً مثل جورج مور (١٨٧٣ - ١٩٥٨) وبرتراند رسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠) ، ويعتبر فتجنشتين أول من ثار على خصوصية الحياة العقلية والمنهج الاستبطاني وإمكان اللغة الخاصة من الفلاسفة المعاصرين .

لقد رأى فتجنشتين أن تلك اللغة الخاصة مستحيلة . فإن صح موقفه يكون قضى على منهج الاستبطان وخصوصية الحياة العقلية . وتقدم بالنقد الأساسي التالي . تقوم دعوى اللغة الخاصة على خصوصية الحياة العقلية : وإمكان تمييز حالة نفسية وتحديدها وعزلها عن باقي الحالات النفسية المتداخلة معها . وقد فرغ فتجنشتين من الهجوم على إمكان هذا التمييز والتحديد . لكن أفرض أنه أمكن تمييز حالة نفسية عن الحالات النفسية الأخرى وتحديدها وعزلها ، فإن ما أعمله هو ربطها بلفظ معين ، ويسمى فتجنشتين هذه العملية أداء «بالترفيف

بالإشارة ، ostensive definition ، ويقنض هذا التعريف علاقة موضوعية بين التعريف والمعرف ، لكن إذا كان المعرف هنا - وهو أى حالة نفسية أو عملية عقلية - شيئاً خاصاً بى ، فلا موضوعيه فيه ولا عمومية . فقد أعنى باستخدامى كلمة لتدل على احساس معين ما لا يعنيه شخص آخر يستخدم تلك الكلمة . وقد أخطىء فى التمييز بين حالتين وأعطيتها لفظين مختلفين وهما فى الحقيقة حالة واحدة ، وقد أسوى بين حالتين وأعطيتها اسماً واحداً وهما مختلفتان (١) . وإذن فما المعيار الذى يلزمى لادراك الاستخدام الصحيح لمفردات تلك اللغة الخاصة ؟ الجواب الوحيد هو أن المعيار الوحيد المقترح هو الذاكرة : حين نحدث لى حالة خاصه وليكن احساس بألم ، وأدركه باستبطان وأعطيته لفظ « ألم » ، فانه حين يحدث لى احساس بألم مشابه فى المستقبل اتذكر انى اعطيته ذلك اللفظ فى الماضى فأعطيته نفس اللفظ ، وكذلك فى أى حالة عقلية أخرى . لكن الذاكرة - عند فتجنشتين - لا تساعدنا على هذا الربط بين حالة ما ولفظ معين ما لم يكن لدى معيار آخر لتمييز به الذاكرة الصحيحة من الذاكرة الخادعة ، وإذا كان ما اتذكره شيئاً خاصاً لاعمومية فيه مع الناس الآخرين فلا سبيل لتمييز التذكر الصحيح من الخادع (٢) . عيب اللغة الخاصة اذن أنه يعوزها معيار لتمييز الاستخدام الصحيح لمفردات اللغة ، وبالتالي لا يمكن توصيل دلالات صادقة للآخرين وهن ثم فقدت اللغة الخاصة وظيفتها . ويخلص فتجنشتين من ذلك إلى أن اللغة الخاصة مستحيلة .

بعد أن قدم فتجنشتين نقده لتلك اللغة الخاصة ، يذكر موقفه الجديد الذى

P. I, 1, 258 (١)

p. I, II, p. 207 (٢)

يستبدله بخصوصية الحياة النفسية واللغة الخاصة الاستيعابية ونوجزه فيما يلي :

اللغة ظاهرة اجتماعية يجب أن يفهمها كل الناطقين بها وليست ظاهرة فردية ، ولذلك فاللغة الخاصة ليست لغة على الإطلاق . وتحتوى اللغة العامة المقبولة على قواعد تمييز الاستخدام الصحيح لمفرداتها من استخدامها الفاسد . إن اللغة العامة في حياتنا النفسية الشعورية التي يجب أن يفهمها جميع الناس هي لغة السلوك^(١) . لكن كيف أتعلم التعبير عن حالاتي الباطنية ؟ أتعلم ذلك من الآخرين . حين أحس ألما مثلاً وأصرخ ، أو أقول انى متألم ، فإن أقرن الآخرين - أتعلم كيف ربط الناس تلك العبارة السابقة بنموذج معين من السلوك ، فعين أجد تشابهاً بين حالتي الباطنية وأقوم بنموذج مشابه من السلوك أكون قد استخدمت لغة أفهم بها نفسي والآخرين . ولذلك حين اصرخ أو أقول انى متألم فكلاهما معيار للألم . لا يريد فتجششتين أن يقول بطبيعة الحال انى أعرف ان بي ألماً أو إدراكاً أو انفعالا من السلوك من السلوك الصادر عن الآخرين ، فليس هذا صحيحاً ، وإنما يريد القول فقط إن المعيار الوحيد لمعرفة الحالات النفسية للآخرين هو أقوالهم وفعالهم . ومعيار وعي بحالاتي الباطنية هو ما أقول وأفعل . وإن أردنا الفكر الواضح فلا نستطيع أن نقول أكثر من ذلك عن حياتنا الشعورية .

نورد فيما يلي خلاصة لتحليلات فتجششتين لحالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية ومنهج وعينا بها وهذه التحليلات جزء من نظريته في طبيعة العقل الانساني .

إذا أردنا تحليل تلك الحالات والعمليات رأينا أننا لانعيا باستبطان ، كما أننا لانستطيع أن نهزل أى حالة من حالاتنا النفسية أو عملية من عملياتنا العقلية عن

بأقوى حالاتنا وعملياتنا أو نحدد ما يميزها بما يداخلها من حالات وعمليات .
 وأول سند له في إنكار الاستبطان أنه يعلن إننا لا نعثر في تجربتنا الفنونولوجية
 على قدرتنا على الاستبطان . لكن فتجنشتين أراد البحث عن الأساس العميق
 للاعتقاد بالاستبطان وخصوصية الحياة الشمورية لكل إنسان فوجده فيما يسميه
 « اللغة الخاصة » التي يستطيع الشخص بفضلها أن يربط كل حالة نفسية أو
 حالة عقلية بأعظ معين يدل عليها ، مما يستطيع بعدها أن يصوغ حالاته الباطنية
 في تقارير إسبطانية . وجد فتجنشتين أن هذه اللغة الخاصة ليست لغة على الإطلاق
 لعدة أسباب . (أ) الوظيفة الأساسية للغة توصيل أفكار من شخص لآخر
 ويفهم كل منهما الآخر (ب) اللغة العامة قواعد نستطيع بفضلها تمييز الاستخدام
 الصحيح لمفرداتها من إستخدامها الخاطئ ، لكن اللغة الخاصة بحكم تعريفها
 لا تقوم بالتوصيل ، كما أن ليس لها قواعد عامة تحكم صحة إستخدام مفرداتها ،
 ذلك لأن هذه اللغة من خلان الشخص ذاته ، وإن إعطاء دلالات الألفاظ عمل
 ذاتي بحث ولا معيار لدينا نقيس به صحة إستخدامه لمفردات لغته . (ج) يعتمد
 للشخص في بناء لغته على ذاكرته لكن الذاكرة معرضة للخطأ فقد يكون مخدوعا
 في ذكرياته . وإذن فاللغة الخاصة مستحيلة . ومن ثم فلا إستبطان ولا خصوصية
 فإذا أردنا تصوراً واضحاً دقيقاً لحالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية ، يجب أن
 نقدم منها موضوعياً ولغة موضوعية تقبل الملاحظة العامة الخارجية ، ولا سبيل
 لذلك إلا إذا أعتمدنا في الكشف عن حالاتنا وعملياتنا الباطنية على أقوالنا
 وأفعالنا . فمن معيار وجود تلك الحالات والعمليات ، وهنا يتردد فتجنشتين بين
 بين قولين متعارضين : يقول مرة إننا نعترف بعجزنا عن فهم طبيعة حالاتنا
 النفسية وحوادثنا العقلية لكن إذا أردنا وضوح التصور ودقة التعبير فيكفي
 أخذ الأقوال والأفعال رمزا لتلك الحالات والعمليات . ويقول مرة أخرى أن

الحالات النفسية والعمليات العقلية ليس غير تلك الأفعال والأفعال أو أن بين الحالات النفسية والسلوك علاقة ضرورية ولذست علاقة حادثة عارضة .

نقد فتيجنشتاين

١ - حين أراد فتيجنشتاين تحليل حيواننا الشعورية ومعرفة طبيعتها بطريقة تنسجم بالوضوح الكامل والدقة المطلقة والتحديد التام كان يسعى عبثاً إلى ما يستحيل الوصول إليه . كان يريد تحليل خصوصية الحالات النفسية والأحداث العقلية تحليلًا ينطوي على دقة ووضوح وتحديد كامل ، فلما لم يجد ، أنكر هذه الخصوصية ،^١ وإليه توجه نحو السلوك كـمقياس دقيق لوجود تلك الحالات النفسية والأحداث العقلية . وحين أراد باللغة الاستبطانية الخاصة أن تقف في ذهنها ووضوحها على قدم المساواة مع لغتنا العامة الموضوعية التي تستخدمها في التعبير عما حولنا من أشياء وحوادث طبيعية ، ولما لم يجد أنسكرو وجود مثل تلك اللغة على الإطلاق ، ورأى أن لغة السلوك هي اللغة الوحيدة التي تعطينا الوضوح والدقة والتحديد الموضوعية . وإن أقوالنا أو أفعالنا هي المقياس الصحيح لوجود تلك الحالات النفسية والأحداث العقلية . ثم انزلق إلى نتيجة لم يكن يريد بها وهي أنه سوى بين الحالات النفسية والسلوك الظاهر . لم يكن يريد هذا النتيجة لأنه كان يعترف بواقعية حيواننا الشعورية كما كان يعترف أحياناً بـعجزنا عن فهم طبيعته حالاً لنا الباطنية ولذلك يجب التزام الصمت فيما لا يفهمه بوضوح وأرى أن لا مفر - إذا بغينا الوضوح والدقة - من الحديث عن حيواننا النفسي بلغة السلوك فقط . ولو قد أدرك فتيجنشتاين أن ما كان يطلبه عمل مستحيل لما وصل إلى موافقه من الاستبطان والخصوصية واللغة الخاصة ينكرها جميعاً .

٢ - لا أساس لإنكار فتيجنشتاين خصوصية الحياة العقلية لـمجرد أنه يكتننها .

الغموض الكثيف . لأن هذه الخصوصية ليست غامضة إلى الحد الذى يجعلنا ننكرها . يمكنك الحديث عن خبرات خاصة ويكون عليها إجماع ، وإن لم تقبل الملاحظة العامة الخارجية لا أحد لديه معيار دقيق للحكم بحمرة التفاحة أو بياض الطباشير ، وعلى الرغم من ذلك فالناس على اتفاق فى حكمهم على الألوان ، وقل مثل ذلك فى أحكامنا عن الروائح والطعوم ، وهى فى أساسها أحكام خاصة ذاتية . بل إن الخاص والعالم لفظان متضايقان كالدائى والموضوعية - وسائر الكلمات المتضايقة - ولا يمكنك فهم أحدها إلا بربطها بمتى الثانية فإذا سلمت بوضوح تصور العمومية لزم التسليم فى نفس الوقت بوضوح تصور الخصوصية ، وإذا استغنى عن الخصوصية لزم الاستغناء عن العمومية . وسوف نشير بعد حين إلى نصوص لفتجنشتين تتعارض مع إنكاره الخصوصية والاستبطان .

٢ - لا أساس أيضا لرفض فتجنشتين اللغة الاستبطانية الخاصة ، ومن بين أسس رفضها أن اللغة فى أساسها أداة لتوصيل أفكار من شخص لآخر وتلك عملية عامة . لكن لا بأس من استخدام اللغة لأغراض خاصة لأوصل أفكار إلى نفسى ، مثلاً أفعل حين أكتب تذكيراتى الخاصة التى أدون فيها انطباعاتى وتذكرياتى ، أو أكتب عبارات تذكيرية على زجاجات العقاقير التى احتفظ بها فى منزلى بل كثيراً ما أحتاج لتدوين ما سوف أقوله غداً فى محاضرة أو حديث عام لأوضح لنفسى أفكارى .

٤ - يرفض فتجنشتين اللغة الاستبطانية الخاصة لسبب آخر هو أن اللغة العامة التى يتكلمها الناس ويفهم بعضهم بعضاً قواعد عامة تميز بعضها الاستخدام الصحيح للكلمات من الاستخدام الخاطئ لكن اللغة الخاصة محرومة من تلك القواعد العامة الموضوعية ومن ثم فلا معيار يدلنا على صحة استخدامها . لكن اللغة الخاصة تشترك مع اللغات العامة فى قاعدة أساسية هى ربط كل حالة نفسية

أو حادته عقليه بلفظ معين . انا اعى حالة باطنية وافرض انها حالة احساس
بالم واربطها بلفظ معين هو كلمة ألم ، أو حالة انفعال واربطها بلفظ آخر مثل
غضب أو خوف . هذه حالة خاصة حقاً لكن هنالك اتفاقاً بيننا على استخدام
معين للكلمات ومن ثم العموميه . لاشك أن العمومية هنا ليست بالغة الدقة في
الدلالة لكن باللغة في طبيعتها شيئاً من غموض لا يمكنك تجنبه . لكن يقال
نفس الشيء على استخدامنا للكلمات التي لها دلالات مادية خارجية مثل حلو ،
مر ، ابيض ، صوت الخ . يبدأ ادراكى للون أو تذوقى لطعم ما حاله خاصة
بالتأكيد ، لكن افترض أن هنالك معنى مشتركاً بيننا في استخدام الالفاظ .
نفرض أن للناس خبرات متشابهة وذلك أساس للمعاني العامة التي نعطيها
للالفاظ . والبحث عن الدقة المطلقة في استخدام الالفاظ بحث عن مستحيل .

٥ - يرفض فمجنستين اللغة الخاصة ايضاً على أساس أن استخدامى لها
يعتمد على الذاكرة وهى معرضة للخطأ وليس لدى معيار خاص لامين الذكريات
الصحيحة من الخادعة . وعلمة الحجة غير مقبولة لأنى حين أقول أن هذا هو
نفس الألم الذى احساست به فى الهمس وانا اندكر ذلك جيداً فانى اصدر
حكماً معقولاً مقبولاً ما لم يحدث ما يشككنى فى صدقه . ولماذا لم يكن لدينا ثقة
بذاكرتنا فلن نتعلم شيئاً لا عن حالاتنا الباطنية ولا عن العالم الخارجى .
لا أستطيع أن أعدم صحة استخدامى لالفاظ عامة مثل لون أو شكل أو منضدة
الخ إلا بالاعتماد على خبراتى الخاصة من ادراك حسى وربط اللفظ به وتذكرى
له فاذا لم اثق بمضمون خبراتى الخاصة فلم أثق بمضمون خبرات الآخرين .
لا يمكننى تعلم استخدام كلمة تفاح ما لم أر تفاحة ما واربطها بكلمة تفاح . وليس
ادراك الحالات الخاصة أكثر صعوبة من ادراك الأشياء الخارجية واستخدام
الكلمات الدالة عليها .

٦ - نأى الآن على مناقشة فتجنشتين في قوله أن السلوك أقوالاً أو أفعالاً
 هى المعيار الوحيد الموضوعى للحالات الباطنية والحوادث العقلية . لكلمه
 معيار معنيين مختلفان ويبدو أن فتجنشتين خلط بينهما هما الشروط الضرورية
 للتطبيق الصحيح لكلمة عامة والدليل الذى نعتد عليه للتأكد من صحة
 استخدامنا للكلمة - إذا قلنا أن معيار صحة استخدامنا لكلمة "عوز" هو
 أن شخصاً ما بالغ السبعين أو الثمانين لئنا نستخدم المعيار بالمعنى الأول ، وإذا
 قلنا أن معيار استخدامنا للكلمة هو أن شخصاً ما يجسد الوجه وأبيض الشعر
 وبطىء الحركة لئنا نستخدم المعيار بالمعنى الثانى . فإذا أخذنا قول فتجنشتين أن
 السلوك معيار صحيح للحالات النفسية لئنا نستخدم المعيار بالمعنى الثانى .
 لا بالمعنى الأول . الشروط الضرورية لاستخدام كلمة ألم مثلاً لئنا هى لئنا اعينه
 ولا يمكن لأحد رؤية ألمى ولا الوعى به ولا يشككنى فى احساسى بالألم أى
 حكم من الآخرين . افرض أنه نرف من يدى دم أو لئنا أن لكفى لا احس ألما فانى
 لا أقول لئنا فى حالة ألم . ولذلك فالعلاقة بين الحالات النفسية والسلوك علاقة
 حادثة وليست ضرورية . أخطأ فتجنشتين حين سوى بين الحالة النفسية والسلوك
 فى أحد كتاباته PI'244 رغم أنه يعترف فى كتابات أخرى بأنهما أمران
 مختلفان .

٧ - لفتجنشتين نصوص توحى بقبوله الاستبطان الذى تقوم نظريته على
 إنكاره . يسمح بوجود حالات نفسية وعمليات عقلية لا تبدو فى أقوال أو
 أفعال مثلاً حين يطلب منى . استظهار قصيده شعرية وأقولها فى صمت وأنا على
 وعى واضح لئنا قد حفظتها تماماً . لكن كيف عرفت لئنا استظهرت القصيدة فى
 صمت ؟ لا سبيل لهذا الوعى إلا باستبطان . يحذر فتجنشتين أيضاً من خطأ

الحكم . إنى أعرف إنى أحس ألما أو أنذكر حادثه ، I know that لأن الوعى بهذه الحالات النفسية ليست معرفة بالمعنى الدقيق والحكم الاصدق هو : إنى حاصل عليها ، I just have them . p, I, 1. 246 . لكن كيف ادرك ان لدى تلك الحالات والعمليات العقلية إلا باستبطان .

خاتمة :

يبدو أن موضوع الاستبطان كمنهج ذاتى للوعى بحالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية ووصفها وتحليلها موضوع لا يمكن اتخاذ موقف حاسم بشأنه بين أنصاره وخصومه ، وليس من السهل اصدار حكم قاطع على موقف أحد الفريقين المتخاصمين بالصدق وعن الآخر بالكذب . ذلك لأن نصير الاستبطان لا يمكنه تقديم برهان موضوعى محكم على خصوصيه الحياة العقلية والنفسية وأن الاستبطان حقيقة واقعه . كل ما عنده من دليل أنه على يقين من ممارسته الاستبطان وإدراكه المناشر بحالاته النفسية والعقلية بحيث لا يشكك فيه أحد . لكن هذا الدليل لا يقنع الخصم الذى يصر منذ البدء على طلب دليل يقبل الملاحظة العامة الحسية ، وان منهج الملاحظة الخارجية هو الدليل الوحيد موضع ثقته المطلقة . لكن نصير الاستبطان يصر من جهته على أن طلب البرهان الموضوعى على شئ ذاتى خاص أمر مستحيل ، ويواجهه الخصم بقوله أننا لا نقبل بالموضوعية بدىلا . ولذلك لا يلتقى الخصمان عند نقطة بدء مشتركة .

أمام هذا الموقف المثير للعبارة والارتباك ، علينا أن ننظر فى الفروض الأساسية التى يقوم عليها دعوى كل فريق ، والشغرات التى يمكن اكتشافها فى فروضه ، ونفضل الفريق الذى تكون ثمراته أكثر قبولا وأقل خطرا . نحاول ذلك بالحوار التالى .

يبدأ نصير الاستبطان بتقرير واقعية حياتنا الشعورية وما تنطوى عليه من حالات نفسية وحوادث عقلية وأنه يحس بها احساساً مباشراً وأنه على يقين من حدوثها . لكننا لا نظن أن خصوم الاستبطان من السلوكيين - سواء منهم علماء النفس أم الفلاسفة - ينكرون واقعية حياتنا النفسية . وإنما يختلفون فقط على طبيعتها وتحليلها . يرى الانصار أن حالاتنا الباطنية من طبيعة لامادية بينما يرى الخصوم أنها من طبيعة مادية فيسيولوجية أو سلوكية . لكن حتى هنا نجد أن ليس لكل الخصوم على اتفاق لأنها وجدنا فقيهاً شين مثلاً يقول بعجزه عن الحديث الواضح الدقيق عن طبيعة حالاتنا الباطنية ، وكأنه يقول يجب التزام الصمت فيها لاستطيع قوله بوضوح . وهذا يعني أنه لا يقر ما إذا كانت الباطنية من طبيعة مادية أو لامادية ، أو يرى هنا أن بعض الخصوم لا ادريون أكثر منهم منكرون للامادية حياتنا النفسية .

لعل أهم الغروض الأساسية التي يركز عليها نصير الاستبطان هي التمييز الحاسم بين الطواهر والحوادث الطبيعية في جانب والظواهر والحوادث الشعورية في الجانب الآخر ، وإن السمة الأساسية للأنواع الأولى هي عموميتها ملاحظتها وقبولها للدلائل الجسدية العام ، بينما السمة الأساسية للنوع الثاني هي خصوصيتها وذاتيتها ، وهذا هو عين التمييز بين العام والخاص أو بين الموضوعي والذاتي . حينئذ يأتي الخصم بتقديم واحد الاعتراضات الآتية أو كلها . (١) لاشيء خاص وإنما كل شيء عام أو يجب أن يكون عاماً ابتغاء الدقة والموضوعية والوضوح (٢) هناك تمييز بين الخاص والعام لكننا متحذرون اتجاه ما هو خاص حيث تكمنفه ذاتية وغموض وعدم تحديد ونريد أن نكون علماء نتجنب العناصر الذاتية في أي بحث (٣) نريد لعلم النفس أو للفلسفة أن تحتذى العلوم الطبيعية

في حيدتها وموضوعيتها ودقة أحكامها ووضوحها . والآن نريد أن نرى موقف نصير الاستبطان . يقول أولا أنه ما لم يوجد شيء خاص فلن يوجد شيء عام فالخاص والعام لفظان متضايقان ولا يعرف الشيء إلا بضده . يقول الانصار ثانيا أنهم يشاركون الخصوم في فهمهم للموضوعية والحيدة والدقة والوضوح لكن يجب التماسها حسب ما تسمح به طبيعة الاشياء ؛ فطبيعة الحياة النفسية وطبيعة الامة التي نعيش بها عن هذه الحياة لا تسمح بالموضوعية والوضوح بنفس الدرجة التي نتناول بها موضوعات العالم الطبيعي . وليس الوضوح ضمانا للحقيقة دائما ويجب الانضحي بالبحث الحق في سبيل وضوح مسرف . بل لا بأس للفيلسوف الاستبطاني من الاشارة إلى فلاسفة غارقين في بحر العلوم الطبيعية والفلسفة العلمية من أمثال برتراند رسل الذي يصر على التمييز بين خصوصية الحياة النفسية وعمومية الوقائع الطبيعية . وصمويل ألكسندر وهو برت فيجل وزود (أصحاب نظرية الانبثاق) الذين ينظرون إلى الانسان نظرة مادية تطور به ورغم ذلك فإن خصائص حياته العقلية لا تقبل التناول الفيزيائي أو الفسيولوجي بل إن أصحاب النظرية الذاتية التي تسوى بين العقل والمخ لم يجدوا مئاصا من الاعتراف بالاستبطان كموقف مؤقت ريثما تتقدم معرفتنا الفسيولوجية التي قد تفسر حياتنا العقلية بدون استبطان في المستقبل .

هذا شأن الفلاسفة العقلانيين والتجريبيين من انصار الاستبطان فما بال العلماء الذي اراد الفلاسفة من خصوم الاستبطان الافئداء بهم في موضوعيتهم ودقتهم وعمومية نتائجهم وخضوعها للملاحظة العامة ، لقد وجدنا أن العلماء لم يعودوا ينادون بالموضوعية المطلقة المجردة عن العناصر الذاتية - تلك التي يحملها عليهم السلوكيون . وجدنا عمالقة العلم الطبيعي والفسيولوجي يمتثلون بواقعية الحياة

الشعورية ويصرون على أن العالم الطبيعي لا وجود له بالقياس إلينا إلا بتدخل وعينا في معرفته وأن معرفتنا لهذا العالم موضوعية يداخلها عناصر ذاتية نضيفها نحن من احساساتنا وذكرياتنا إلى المضمون التجريبي القائم مستقلاً عنا . وهذه بمثابة دعر لأولئك السلوكيين والفلاسفة الذين ادعوا التشبيه بالعلماء في موضوعيتهم . و ارادوا أن يكون علماء أكثر من العلماء انفسهم .

والآن ننقل المعركة بين انصار الاستبطان وخصومه إلى أرض مشتركة تلك التي يقيم فيها علماء وظائف الأعضاء - يقرر نصير الاستبطان أن هنالك علاقة ضرورية بين التغيرات الفسيولوجية في الجهاز العصبي المركزي أو المخ والحاء الخي من جهة وحالاتنا النفسية وعملياتها العقلية من جهة أخرى ، بل ان ديكارت كبير المتحمسين للثنائية الحاسمة بين النفس والجسم بما يتضمن من استبطان وخصوصية كان أول من أكد دور الفسيولوجيا للحياة الشعورية في الانسان في العصر الحديث ، لكنهم يصرون ايضا على أن تلك الحالات والعمليات العقلية لا يمكن تفسيرها تفسيراً تاماً بقوانين علم وظائف الأعضاء لانها من طبيعة مختلفة لا تقبل الملاحظة الخارجية . العلاقة بين الحالات النفسية والتغيرات الفسيولوجية ليست علاقة هوية وإنما علاقة عليه في إحدى صورها . أما خصوم الاستبطان من علماء النفس السلوكيين فبعضهم يرى كل معنى للحالات النفسية والعمليات العقلية إن هي إلا تغيرات فسيولوجية في داخل البدن وخاصة في المخ ، ويرى بعضهم الآخر ان ليست تلك الحالات والعمليات سوى حركات سلوكية ظاهرة في البيئة . نتم الآن بالفريق السلوكي الاول . يتبين مما سبق ان انصار الاستبطان وخصومه من علماء النفس السلوكيين يشتركون في احتكامهم إلى علماء وظائف الأعضاء وعلماء فسيولوجيا الاعصاب والمخ بوجه خاص فإذا استقرأنا موقف هؤلاء العلماء أنفسهم وجدناهم رافضين للسلوكية

المسيكولوجية: فقد لا يهتم علماء وظائف الأعضاء بموضوع الاستبطان بطريقة مباشرة وإنما يهتمون اهتماما مباشرا بالعلاقة بين الفسيولوجيا والحياة الشعورية . يحكمون على المعطيات الفسيولوجية التي يعلنها السلوكيون بالسذاجة والدوجماتية لانهم - اى علماء وظائف الأعضاء المعاصرين - يرون أن المخ أكثر تعقيدا مما يصنمه السلوكيون بما لا تنفق معه مجرد قوانين المنبه والاستجابة الآلية ، ولا تنفق معه ايضا القوانين الفسيولوجية الدينامية إذ أن المخ يؤدي وظائفه بطريقة دينامية أكثر تعقيدا مما يمكن وصفها بل ويعترفون بحجمهم الشديد لما يفعله المخ واللحاء . وإن المخ واللحاء في أداء وظائفه ينقسم بالغائية مما يخرج عن نطاق بحث علم وظائف الأعضاء . ولذلك فإنهم لا ادرىون في تفسير كثير من حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية العليا تنسيرا فسيولوجيا بحثا فيذهبون إلى قسط من التأمل والفروض . وذلك يقر بهم من فلاسفة الاستبطان بقدر ما يبعدهم عن السلوكيين .

نخذ الآن خصوم الاستبطان من السلوكيين الذين يرون أن ليست الحالات النفسية والحوادث العقلية من معنى سوى ما يصدر عنا من حركات وافعال في البيئة (سكينر Skinner) أمام السلوكية السيكلوجية المعاصرة من الأمر بكان) ، أو يرون أن كل ما يمكننا معرفته عن حالاتنا الباطنية هو إنما يكون في صورة أقوال أو أفعال (فنيجنشتين) . يرى السلوكيون بعبارة أخرى ان حالاتنا النفسية إما أن تكون هي ذات نماذج السلوك الصادرة عنا في البيئة ، وإما ان تكون نماذج السلوك هي معيارنا أو رمزنا لوجود حالاتنا النفسية التي لانعرف عنها شيئا . هنا يتدخل انصار الاستبطان قائلين انهم لا يتكروا أن السلوك معيار طيب للحكم على حالاتنا النفسية لسكينر يحذرون من استخدام السلوك

كتماعدة وحيدة لمعرفة الحياة الباطنة للإنسان فقد انذكر حاذقه ولا أعقب ذلك بسلوك دائما ، وقد انفعل ولا يبدو على في البيئة فعل مفاجيء من نوع ما وقد احس بالآلم ولا آئن ومكنا . وما السلوك الذى يجب أن يظهر للناس إذا كنت نائما أحلم ، أو أرى وردة أمامى فى صمت ، أو اسمع صوتا ولا أعقب عليه ، أو أريد فعل شيء ولا أقوم بتنفيذه وما إلى ذلك ؟

ويختص أنصار الاستبطان دفاعهم بقولهم ان كثيرا من خصوم الاستبطان كرهوا الاستبطان لأنهم يرفضون نظرية ديكات فى تصويره النفس جوهرًا وتقرير وجودها وإمكان تصور ما قائمة بلا جسم وما إلى ذلك . لكن نصير الاستبطان يردف قائلا ان من الممكن رفض الجواب السابقة من نظرية ديكات فى النفس وقبول الاستبطان والخصوصية ولا تعارض فى ذلك ، وكثير من المتأئين المعاصرين لا يقبلون نظرية ديكات ورغم ذلك يناصرون الخصوصية والاستبطان .

نخلص من كل ذلك إلى أن معسكر الاستبطان أقوى من خصومهم وأن كل النقد الذى يمكننا توجيهه اليهم هو أن موقفهم وحديثهم لا يرقى فى وضوحه ودقته وإحكام حججه إلى درجة الوضوح والإحكام الذى نراه حين نبحث فى ظواهر الطبيعة ووقائعها . لكن مطلب الموضوعية المطلقة - حتى فى إطار العلم الطبيعى - مستحيل ، ومطلب الدقة والوضوح فى أمور الذات أمر مستحيل .

يمكننا أن نقف موقفا وسطا بين أنصار الاستبطان وخصومه بقواننا بضرورة منهج الاستبطان بالقياس إلى وعي بحياى النفسية ، وبضرورة اللغة السلوكية بالقياس إلى معرفتى للحالات النفسية والحوادث العقلية لدى

الآخرين . لا يعمى بحالات النفسية والعقلية غيرى ، ولا يمكن لشخص آخر أن يعرف عن حالات الباطنية إلا إذا نعتها ليه في أقوال أو أفعال ، ومالا أهدر عنه في تلك الصورة السلوكية يظل سرا خافيا على سواى . ومن جهة أخرى لا يمكن معرفة الحالات النفسية للآخرين إلا من خلال أقوالهم وأفعالهم ، وبغير هذا الطريق لا يمكن أن أعرف عن حالاتهم وعملياتهم العقلية شيئا .

مراجع الفصل السادس

- Albritton, R., On Wittgenstein's Use of The Term «Criterion»,
in Pitcher, G., (ed.), Wittgenstein, London,
1968 .
- Baier, K., « Smart on Sensations », in Borst, (ed.), The Mind
Brain Identity Theory, Macmillan, 1970 .
- Cook, J., « Human Beings » ' in Winch (ed.), Studies in The
Philosophy of Wittgenstein Kegan, Paul, 1969 .
- Eccles, Facing Reality : Philosophical Adventures By A Brain
Scientist, New york, 1971 .
- Fle nung, The Objectivity of Pain, Mind, 1976 .
- Flugel, A Hundred years of Psychology, London, 1959 .
- Kenny, A., « Cartesian Privacy », in Pitcher (ed.),
Wittgenstein .
«Criterion», in The Encyclopedia of Philosophy.
vol. 2 .
, Wittgenstein, Penguin Books, Middlesex, 1973 .
- Malcolm, M., « The Problem of Other Minds » .in Chappell,(ed.),
The Philosophy of Mind, New Jeresy, 1962 .
, Problems of Mind ; Descartes to Wittgens tein,
London, 1971 .
, « Wittgenstein 'S Philosophical Investigations »,
in Pitcher, (ed.) Wittgenstein, London, 1968 .
- Price, H.H , «Sone Objections to Behaviourism » , in Hook, S.,
(ed.) Dimensions of Mind .
- Quinton, A , «Contemporary British Philosophy», in O' Connor,
(ed.), A Critical History of Western Philosophy,
London, 1964 .

— 14. —

- Russell, B., An Outline of Philosophy, Allen & Unwin, 1957.
- Schro'dinger, E., Mind and Matter, Cambridge, 1958 .
- Sommerhoff, G., Logic of The Living Brain, John Wiley,
London, 1974
- Strawson, P.F., 'Review of Wittgenstein' S Philosophical In-
vestigations', Mind, 1954 .
- Whiteley, W.H., Mind in Action, London, 1973 .
- Wittgenstein, L., Philosophical Investigations, Translated by
Anscombe, Oxford, 1953.

الفصل السابع

الحياة النفسية والسلوك

مقدمة :

سبق أن قسمنا النظريات السلوكية إلى عدة نماذج : سلوكية ، سيكولوجية وسلوكية فلسفية ، وسبق لنا الحديث عن السلوكية السيكولوجية ، ولقد كان الوقت لتوضيح السلوكية الفلسفية . نعم أشرنا في الفصل السابق لإشارة جانبية إلى نوع من السلوكية الفلسفية قدمه فتيجنشتين في ثانيا حديثنا عن إيجكاره الاستبطان ، ولم يكن يمكننا فصل بحث عن الاستبطان عن بحث في السلوكية حيث أن من ينكر الاستبطان كمنهج لإدراك حالاته الشعورية يشتمس للقول أن نماذج السلوك الصادرة عن الجسم في البيئة هي الوسيلة البديلة بالاستبطان للوعي بحالاتنا الشعورية . لكن فتيجنشتين لم يستطع أن يقدم موقفاً متكاملًا عن الحياة النفسية وصلاتها بالسلوك لأن بعض كتاباته توحى بهجوه عن فهم طبيعة حالاتنا النفسية . وعملياتنا العقلية وأن أوضح لغة للحديث عنها هي لغة السلوك ، ثم يتردد بعد ذلك فيما إذا كانت العلاقة بين حالاتنا الباطنية ونماذج السلوك الصادرة عنا علاقة حادثة أم ضرورية فلو كانت حادثة لزم أن تكون هنالك خبرات دون أن يتبعها سلوك بالضرورة . لكن ذلك أيضاً يتعارض مع قوله أن حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية هي نماذج السلوك وليس وراء السلوك شيء . إن أوضح صياغة للسلوكية الفلسفية هي ما قدمه جيلبرت راييل G. Ryle (١٩٠٦ - ١٩٧٦) الذي طور السلوكية السيكولوجية وسلوكية فتيجنشتين وتغلب على فجواتها .

رايل من أكثر الفلاسفة الانجليز المعاصرين تأميرا على مسرح الفلسفة

الانجليزية والأمريكية المعاصرة ، وهو أيضا معروف لكثير من الفلاسفة الفرنسيين والألمان المعاصرين كما ترجمت بعض كتبه إلى الألمانية . تأثر أولا بفلسفات برادلي وفريجه وهوسرل ومور ورسل وأصحاب الوضعية المنطقية لكن فلسفة فetzشتين كانت أقواها أثرا فيه ويعتبر من أفوى المفكرين والمطورين لفلسفته . وهو يمثل جناح اليسار من الفلسفة التحليلية المعاصرة الذى تسمى أحيانا مدرسة أكسفورد ، أو مدرسة التحليل اللغوى ، فى مقابل جناح اليمين من تلك الفلسفة التحليلية التى يمثلها مور ورسل وتسمى فلسفتهم أحيانا مدرسة كبردج ، أو مدرسة التحليل الفاعلى ، :

نقد ديكارت وواطسن :

لرايل نظريات كثيرة يهمنها منها هنا تحليلاته لما يسمى « الكلمات العقلية » ، mental words ، والتصورات العقلية ، mental concepts ، وهدفه منها وضع نظرية جديدة لحل مشكلة ثنائية العقل والجسم فى الإنسان دون الوقوع فى المآزق التى واجهت ديكارت والواحديات المسادية على السواء . كان يسمى ثنائية ديكارت الحاسمة ، الأسطورة الديكارتية ، Cartesian myth ، لعله يقصد أنها استمرت طويلا فى أذهان الفلاسفة يتحمسون لها ويدلون ويطورون فيها لكن لا أساس لها ؛ وكان يسميها أيضا « عقيدة العقريت الآله » ، the dogma of the ghost in the machine ^(١) ، ويقصد بها أن الجسم الإنسانى عند ديكارت آلة تخضع لقوانين الميكانيكا والكيمياء والاحياء وعلم وظائف الأعضاء ، وأن بداخل هذا الجسم عنصرا غريبا يسميه ديكارت النفس

(١) G. Ryle, The Concept of Mind, pp. 8,15, London' 1949

أو العقل . لم ينكر رايل أن للإنسان نفسا وعقلا لكنه رأى أن صياغة ديكارت لمشكلة النفس والجسم تجعلها مستحيلة الحل في اعتباره النفس شيئا مثلها أن الجسم شيء ، للجسم حالات وعمليات وحوادث تخضع لقوانين تجريبية . هذا حسن . لكن ديكارت نظر إلى النفس أيضا على أنها شيء له كيانه المستقل وأن حالاتها وعملياتها وحوادثها من طبيعة أخرى . يعقب رايل على ذلك بقوله إن تصور النفس أو العقل سلوكي أو استعداد للسلوك ، dispositional Concept بينما تصور الجسم شيء ، substantial concept .

الحديث عن عقل إنسان ما ليس حديثا عن شيء تسكن فيه حالات وعمليات غير فيزيائية كالإحساسات والذكريات والخيالات والانفعالات والعواطف والرغبات والارادات ونحو ذلك ، أنه حديث عن قدرات هذا الإنسان ويؤله واستعداداته (١) .

ولقد نقد رايل سلوكية واظسن كما نقد ديكارت ، وقدم لها الاعتراضات الآتية . (١) ليست الحياة العقلية في الإنسان مجرد عمليات فسيولوجية تحدث للجسم أو الجهاز العصبي المركزي ، إذ حين تحدث لي خبرات نفسية أو أمارس عمليات عقلية فإنه لا علم لي بما يدور في رأسي من عمليات فسيولوجية . ولو كانت السلوكية السيكلولوجية على حق لكانت أعنى مما يدور في رأسي من عمليات فسيولوجية حين أعنى أني أرى شجرة أمامي أو أتذكر حادثة ما .

(ب) تحدث لي خبرات نفسية أو عقلية قد تبدو في صورة سلوكي راين وقد لا يظهر أي سلوك (٢) وقد نضيف إلى انتقادات رايل أن التجارب الحديثة تدلنا على

Ibid , pp 16 - 19.

(١)

Ryle, Dilemmas, p'100 , Cambridge, 1960

(٢)

أننا إذا أعطينا شخصا عقاقير معينة تحدث شلا موضعيا في أعصاب الحركة نشاهد توقف الحركات البدنية لكن قد تحدث للشخص خبرات نفسية معينة . بل إذا أعطينا هذا الانسان قدرا كبيرا من ذلك العقار بحيث يؤدي إلى شلل عضلي تام فإنه قد يمان - بعد زوال تأثير العقار - أنه كابد إحساسات معينة أثناء عملية التخدير (١) تهدف هذه الانتقادات إلى خطأ من يسوى بين الحياة الشعورية في الانسان والتغيرات الفسيولوجية في المخ أو الحركات البدنية التي تبدو الآخرين . ويصحح رايل تلك السلوكية بقوله أن الحياة النفسية ليست سوى مزيج معين من السلوك ، ويضيف أن ليس من الضروري أن يكون السلوك فعليا رائعا وإنما قد يكون مجرد استعداد للسلوك

adispotion to behave

العقل سلوك بالفعل أو بالقوة :

ماناح نظرية رايل في العقل الانساني هو فكرة « الاستعداد » ، الاستعداد خاصة كامنة في الأشياء . ليس من الضروري أن تظهر في ملاحظة عامة في كل وقت ، لكنها تبدو إذا توفرت ظروف معينة . نقول أن للسكر مثلا استعدادا للدوبان في الماء ، ونعني بذلك أننا إذا وضعنا قطعة منه في ماء ذابت ، فإذا لم يتحقق هذا الشرط ظل جسما صلبا وحين يظل صلبا لا يزال الحكم صحيحا . أن له الاستعداد للدوبان . ونقول بالمثل أن الزجاج استعدادا لسهولة الكسر وإن لم يحدث استعداد للصلاية بمعنى أن الزجاج يتطاير قطعاً إذا سقط على الأرض أو ضربته بحجر ، ولأن الحديد يقاوم الكسر إذا ضغطت عليه بيديك أو أنه

(١) أنغلز : J. Shaffer, The Philosophy of Mind, p.16, N.J., 1963.

يحدث صوتا إذا قد تم من مكان مرتفع . وهكذا (١) . ويطبق راييل هذا المعنى للاستعداد على العقل أو النفس في الإنسان . ليس العقل شيئا قائما في البدن له كيانه المستقل وطبيعته المتميزة وإنما هو مجموعة من الاستعدادات للسلوك إذا توفرت ظروف معينة . لكن حين لا يتوفر السلوك يظل صحيحا أن لدينا تلك الاستعدادات ليس الذكاء مثلا سوى استعداد معين لسرعة التكيف في المواقف المفاجئة أو حدة الذهن وتجنب الأخطاء ، وقد لا يبدو ذكاء الذكي في كل لحظة ، لكنه حين يواجه موقفا مفاجئا أو يقوم بعمل ذهني صعب فإنه أكثر استجابة ونجاحا من غيره . حين نقول ان انفعال الغضب أو الخوف استعداد للسلوك ، لاننى دائما سلوك الصباح وخروج الفرد عن طوره أو الحرب ... في كل الاوقات التى يحياها الغاضب أو الخائف وإنما تبدو هذه النماذج من السلوك إذا آثاره شخص ما أو ظهر منه ما يعتبره إهانة له . ويفسر راييل الارادة والدوافع وغيرهما من العمليات العقلية تفسيرا سلوكيا بالمعنى السابق ، ولناخذ الارادة مثلا . إذا بدانا بتصور ديكارت للارادة على أنها عملية عقلية أن نرجع بنفسها أفكارى إلى سلوك ، فلن نستطيع تفسير انتقالها إلى سلوك دون ان نصطدم بمشكلة العلاقة بين النفس والجسم وهى مشكلة مستحيلة الحل . لكن راييل يفهم الارادة بأنها ليست سوى أداء معين فعلا أو استعدادا للقيام به إن توفرت ظروف معينة . حين يصف المجرم كيف ارتكب جريمة أو حين يحكى القصاص دور البطل في قصته أو أصف طريقة فى أداء عمل ما أو رغبتى فى أدائه فإن كلامنا يصف ما يفعل لكنه لا يتحدث بالاضافة إلى ذلك عن ارادة . الارادة سلوك راسن أو يمكن لكنها ليست علة لأى

سلوك (١).

يمكننا - توضيح سلوكية رايل إذا أوجرنا النقط التي أنفق فيها مع ديكارت وواطسن وفتجنشتين وفيم اختلف عنهم . انفق مع ديكارت في واقعية الحياة الشمورية في الانسان وأن لنا خبرات نفسية وعمليات عقلية لكنه اختلف عنه في تصويره للنفس جوهرًا شيئًا لا ماديًا خالدًا يمكن تصور وجودها مستقلة متميزه تحيا دون جسم ، كما اختلف عنه في قوله أن ليس بحياتنا النفسية خصوصية وقدرتنا على استبطانها ، ورأى أن حياتنا النفسية والعقلية تسند إلى الشخص المفرد في الواقع التجريبي لا إلى النفس . وفي ذلك يقتدى رايل بفتجنشتين بل يعرضه عرضا منسقا متسقًا خاليًا من التردد والتعارض في الأقوال ويختلف عن فتجنشتين في نقطتين هامتين ، الأولى أنه قسم طبيعة الحالات النفسية والعمليات العقلية وأنها لا تعنى سوى نماذج معينة من السلوك ، وليس صحيحًا أن لحالاتنا وعملياتنا العقلية طبيعة غامضة لا نعرفها . يقول رايل إننا نعرف عنها كل شيء وهو إنما هي ذات النماذج السلوكية . النقطة الثانية هي أن حالاتنا وعملياتنا العقلية سلوك أو استعداد للسلوك وبذا يكون قد دفع الاعتراض الذي يوجه إلى فتجنشتين وهو إمكان حدوث خبرات دون أن يصحبها سلوك . رأى رايل أن ذلك ممكن حقا لكن يظل صحيحًا أن لديه استعداد للسلوك . وفي هذه النقطة الأخيرة صرح رايل السلوكية السيكلولوجية . واختلف رايل عن السلوكية السيكلولوجية في نقطتين : الأولى أنه ليس صحيحًا أن نرد حياتنا النفسية والعقلية إلى مجرد تغيرات فيسيولوجية فإننا لانعى عنها شيئًا وإنما نعني خبراتنا بوضوح ، وإنما نعني بها لاننا قبل أن نعرف أي شيء عن وظائف

الأعضاء . اختلف رايل عن السلوكية السيكلولوجية فانيا في قوله أن الانسان ليس مجرد جسم (تماما كما رفض قول ديكارت ان الانسان على التحقيق مجرد نفس) . وفي ذلك يقول الناس ليسوا آلات ولا حتى آلات تركيبها عقول ، انهم ناس - ذلك تحصيل حاصل جدير بأن نتذكره احيانا ، (١) . ويقول ايضا انه لا يمكنك استبدال كلمة جسم بكلمة شخص في قضية ما دون أن يكون كلامك عديم المعنى : نقول انا ابغى الدف فجلست أمام المدفأة ، ، ولا نقول جسمي ~~يكره~~ الدف فجلست أمام المدفأة . وبالمثل لا معنى لقولنا راسي تذكر ، أو دماغى تقوم بعملية حسابية ، (٢) .

خاتمة :

١ - تصور السلوك كميّار للحكم على حالات النفسية وعمليات العقلية تصور غير مقبول ، لكنه مقبول وجذاب للحكم على حالات الآخرين . حين أحس ألاما مثلا فاني لا اعى خبرة الالام لمجرد رؤيتي الدم يسيل من يدي وإنما أعهبها أولا باستبطان سواء رايت أمرا جسميا لدى أم لا . حين اعضب أعى حالي وعيا مباشرا قبل ان اكتشف اني قتت بسلوكي الناضب ، وهكذا . لكنى لا أعرف أن شخصا ما في حالة غضب أو خوف أو ميل نحو شيء أو شخص آخر أو يقوم بتذكر حادثة أليمة أو ساره ... الخ - لا أعرف عنه شيئا إلا من خلال سلوكه الظاهر ، وحين لا يبدو منه سلوك معين فلا سييل لي ان اعرف عن حياته الشعورية شيئا . لاشك أن كثيرا من حالاتنا الباطنية تنسق والتفسير السلوكي ، مثل الذكاء والطموح والانفعال والرغبة والعاطفة والكرم والبخل

Ibid., p. 81 (١)

Ibid , p. 189 (٢)

والاعتقاد والشك والمعرفة والإرادة ونحو ذلك ؛ لكن نتردد في اعتبار السلوك معيارا لحالاتنا وعملياتنا العقلية كقاعده عامة ، لأن بعض حالاتنا الباطنية لا تسمح بتطبيق سلوكي كالأحاساسات بالآلم أو بالأذه وبممارسة نشاط الخيال والأحلام والصور اللاحقه والتفكير الصامت ونحو ذلك . قد أحس ألما ولا يصدر عني في البيئته ما يدل عليه ، ومن الواضح أن لسلوك في خبره الاحلام لأن السلوك مرتبط باليقظه ، وكثيرا ما تدخل إلى مخدعك ليلا تستلقي على فراشك وتمارس أحلام يقظه أو تسترجع ما قد فعلت أثناء اليوم وتعزم على أداء فعل ما في الغد أو تدبر أمرا ، ولا يبدو منك ولا يصدر عنك قول أو فعل ، يمكنك اصدار الحكم العام بأن حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية مرتبطة بتغيرات فسيولوجية في الجهاز العصبي المركزي أو في المخ فقط ، لكن لا يمكنك اصدار حكم عام يتضمن الارتباط بين حالاتنا للباطنية والسلوك .

٢ - هنالك تمييز بين العقل والذهور . اسنا على وعي وشعور دائما بكل خبراتنا النفسية والعقلية . لكل منسا خبرات منسيه واتجاهات واعتقادات لاشعورية . قد أفكر في أمر أو تحدث لي حالة قلق أو تردد أو اغتباط ولا أعى شيئا من ذلك وعيا واضحا ظاهرا . قد تسأني عن منزل معين فأقول في ذهني لا بد وان رأيت هذا المنزل مئات المرات في طريق لكفى لم انتبه إليه ولذلك لا أعرف الآن مكانه بوضوح . كثيرا ما يحدث أن تجلس في غرفة مكتبك تقرأ كتابا وتستغرق في قراءته وحين تكف عن القراءة تبدأ في سماع دقات ساعة كبيره على الحائط وتحس أنك كنت تسمعهما أثناء قراءتك لكنك لم تلتبه إلى صوتها . تدل هذه الأمثلة وغيرها على أن الحياة النفسية والعقلية أعم من حالات الوعي والشعور . لكن السلوك مرتبط باليقظه والوعي بمعنى اني لا اسلك إلا إذا كنت واعيا بما أقول وأفعل ولذلك فان مجال الحياة النفسية والعقلية أعم من السلوك .

٣ - يمكننا أن نتساءل : هل العلاقة بين الحياة النفسية والسلوك علاقة حادثة أم ضرورية ؟ لنفرض أولا حدوث هذه العلاقة ونرى تدعيا لها وماذا يلزم عنها . مما يؤكد حدوثها وعدم ضرورتها أن كثيرا ما تحدث حالات نفسية أو عمليات عقلية ولا يرتب عليها أو يصاحبها سلوك كما وجدنا في النقطة الأولى من هذه الخاتمة . ومن جهة أخرى قد يهدى شخص ما سلوكا العاصب أو الخائف أو المتألم أو الشجاع لفرض في نفسه لكنه ليس في الواقع غاضبا أو خائفا ونحو ذلك كما يحدث عادة في التماثيل السينمائي والمسرحي . يلزم عن حدوث هذه العلاقة بين الحياة النفسية والسلوك أن تلك الحالات النفسية والعقلية ليست مجرد سلوك وإنما متميزة منه .

لنفرض الآن أن هذه العلاقة ضرورية . من الصعب أن نجد وقائع مؤيدة بل من السهل وجود وقائع سلبية وهي الحالات التي تحدث فيها خبرات ولا يتبعها سلوك ، والحالات التي تلاحظ فيها نموذجا من السلوك لا يعبر بصديق عن حقيقة حاله النفسية . أن كل ما نتخيل أن يذهب تأييدا أو دفاعا عن ضرورة تلك العلاقة هو الشغف بالملاحظة العامة سعيا نحو الدقة والوضوح والموضوعية . وأنصار السلوكية المنكرون للإستبطان إنما يعلنون اقتداءهم بعلماء العلوم التجريبية الذين لا يدخلون عناصر ذاتية في أبحاثهم واكتشافاتهم . لكن سبق لنا القول أن علماء الفيزياء ووظائف الأعضاء يرون في الموضوعية المطلقة خرافة لا وجود لها ويعترفون بوجود العناصر الذاتية في كل معرفتنا الموضوعية . يمكننا أن نضيف هنا أن الملاحظة العامة الموضوعية - التي يشقها السلوكيون - تعتمد على الإدراك الحسي وعلى شهادة الغير ، لكن الإدراك الحسي عمل في أساسه جهل ذاتي ، وشهادة الغير إنما هي ثقة منك بإدراك سمعي قام به شخص آخر ،

— ١٨٠ —

ثم نعلم عدة الأمور الذاتية ونفرض اتفاقنا فيها وعدم اختلافنا فيها وأنسبها موضوعية .

نخلص من مناقشتنا السابقة لتصوير السلوك وعلاقته بحيانا النفسية أن من الصعب حسم النزاع بين أنصار السلوكية وخصومها ، لأنه يعتمد على النزاع القائم بين أنصار الاستبطان وخصومه . نصير الاستبطان ميال إلى رفض السلوكية كنظرية عامة متكاملة متسقة ، وخصم الاستبطان ميال إلى السلوكية . وقد وصلنا في الفصل السابق إلى موقف وسط بين أنصار الاستبطان وخصومهم السلوكيين . الاستبطان منهج ضروري لوعي الفرد بحالاته النفسية والعقلية ، وليس ضروريا أن إدراك سلوكي لكي أحيط بحالاتي الخاصة ، ومن جهة أخرى نجد السلوك تصورا ضروريا لا عرف عن الخبرات النفسية والعمليات العقلية التي يمارسها الآخرون ، لاسيما إلى استبطان ما في نفس شخص آخر ، وحين لا يبدو من الشخص الآخر سلوك يقبل الملاحظة العامة فإن أعرف عن خبراته الخاصة شيئا .

مراجع الفصل السابع

- Ayer, A., « Philosophy and Language » .
Campbell, C. A., « Ryle on The Intellect » .
Ewing, « Ryle's Attack on Dualism » .
Hardie, « Ordinary Language and Perception » .

المقالات الأربعة السابقة منشورة في كتاب :

- Lewis, D. H., Clarity IS Not Enough, Allen & Unwin, 1964
Mundle, C. W. K., A Critique of Linguistic Philosophy, Oxford,
1970 .
Quinton, The Nature of Things, Macmillan, 1973 .
Ryle, G., The Concept of Mind, London, 1949 .
, Dilemmas, Cambridge, 1960 .
Shaffer, G., Philosophy of Mind, New Jersey, 1968 .
Smythies, (ed.), Brain and Mind, London, 1965 .

الفصل الثامن

مشكلة العلاقة بين النفس والجسم

مقدمة :

تبدو مشكلة العلاقة بين النفس والجسم في الانسان عسيرة الحل من أى مدخل تدخل منه إلى المشكلة . ينطق بذلك استقراء تاريخ المشكلة . ولقد تقدم الفلاسفة في العصور الوسطى وفي العصر الحديث بحلول عدة ، لكن على كل حل اعتراضات ، وما من فيلسوف إلا ويعترف بعجز حله وعدم كفايته ، ومن لم يعترف بالهز منهم تروح من نظريته رائحة العجز . ومن جهة أخرى ، يبدو أن درجة العجز تقل أو تزداد فتصل إلى درجة الاستحالة بالقياس إلى الصياغة التي يقدمها الفيلسوف للمشكلة . هيا ندخل إلى المشكلة من بابها الواسع أولا لكي نقدم لها أبسط صياغة ممكنة

لا خلاف بين الفلاسفة على مختلف مذاهبهم على واقعية الترابط الوثيق والعلاقة الثابتة المطردة بين حالانا النفسية وعمائنا العقلية في جانب ، والنفسيات الفسيولوجية في الجسم ككل ، أو في المنح بوجه خاص ، أو في اللحام الخفى بوجه أخص في جانب آخر . ومن هنا يمكننا صياغة المشكلة على النحو التالي . ما نوع هذه العلاقة الوثيقة بين حالانا الباطنية الشعورية وتغيراتنا الفسيولوجية ، وما يجعل السؤال دلالته أن طرفي العلاقة من طبيعتين مختلفتين ، فالحالات النفسية والعقلية لا تتقبل الامتداد المكاني ولا الإدراك الحسى بينما التغيرات الفسيولوجية تقبل الامتداد والمعرفة الموضوعية . ولا تصدق أن الفلاسفة الروحيين أم العقليين فقط هم الذين يصنفون جميعا تنام النفسية (أم النفس) باللامادية فاسد

أغلب الفلاسفة التجريبيين والماديين ينادون بلا ماديتهما وتميز خصائصهما عن خصائص الجسم وتغيراته ومن أصرخ الأمثلة على ما نقول مواقف هيوم ورسل وأصحاب النظرية الذاتية ، التي تسوى بين العقل والمنح ولم يشذ عن هذا الاجماع إلا أصحاب السلوكية السيكلوجية ولما بالتجربة الحسية وطلبها للموضوعية المطلقة وهربا من الذاتية . وإذن فما دامت العلاقة وثيقة مطردة بين حياتنا النفسية وتغيراتها الفسيولوجية ، وما دام من الصعب قبول علاقة ثابتة بين نموذجين من الحالات يختلفان في طبيعتهما ، فلا بد من وضع نظرية أو نظريات لتفسير تلك العلاقة .

بمنه صياغة المشكلة ، نأق إلى حلها : ولا بد من الإشارة السريعة إلى أهم محاولات الفلاسفة لحل المشكلة ، ويحسن تمييز محاولات الفلاسفة الثنائيين الذين يرون الإنسان نفسا وجسما من محاولات الفلاسفة الواحديين الذين يرون الإنسان إما جسما وإما شخصا . ونبدأ بمحاولات الثنائيين .

نظرية التفاعل المتبادل :

تقول نظرية التفاعل المتبادل interactionism إنه توجد علاقة عليه بين النفس والجسم من جهتين ، فالحالات النفسية والعمليات العقلية تؤدي إلى أحداث تغيرات معينة في الجسم ، كما أن بعض التغيرات الفسيولوجية في الجسم تكون عليه لاحداث بحالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية . نخذ أمثلة على تأثير النفس في الجسم : يؤدي الاحساس بالجوع إلى تقلصات المعدة فالبحث عن الطعام ، إن انفعال الخوف والغضب يصحبه مزيج من إفراز العرق وإرتعاش عضلات وأطراف ونشاط مفاجيء في خلايا المنخ ، والتفكير قد يصحبه سرعة نبض القلب ، وإرادة فعل ما يصحبه توتر عضلي معين واستعداد لتفهم ذلك

الفعل ونحو ذلك . ومن أمثلة تأثير الجسم على حالتنا النفسية ان احتراق اصبعي قد ينشأ عنه احساس بألم ، وضربة قوية على مؤخر الرأس يتبعهما احساس بألم حاد وقد يتبعه فقدان الشعور ، واسراف في الشراب قد يصاحبه هذيان وهكذا . حين يفسر ديكارت - صاحب هذه النظرية - هذا التأثير المتبادل ، يبدأ بافتراض ان طرفي التأثير من طبيعتين مختلفتين ثم يقول ان التأثير لا يتم بطريق مباشر وإنما بواسطة الغدة الصنوبرية - التي كانت قد اكتشفت حديثا وقتئذ وتقوم في وسط الدفاع وهي مركز لاستقبال الاشارات من كل اعضاء الجسم والرد عليها ، وترتبط هذه الغدة بسائر اعضاء الجسم وعضلاته واعصابه بما يسمى بالارواح الحيوانية ، وهي أكثر أجزاء الدم دقة في التركيب وخفة في الوزن وسرعة في الحركة . والغدة الصنوبرية هي والمقعد الرئيسي للنفس . إن ارادت النفس شيئا فانها تثير هذه الغدة التي تقوم بدورها بتوجيه الارواح الحيوانية لأداء الحركة المناسبة للاعصاب والعضلات بما يتفق وما أرادت . وإن حدث منه فيزيائي خارجي كضوء على العين مثلا فان التنبيه ينتقل عبره أعصاب العين إلى تلك الغدة التي تقوم بدورها بتحريك النفس ، فتتم الرؤية . وكل مثلا ذلك في سائر الأفعال النفسية التي تتعلق بتغيرات جسميه وسائر التغيرات الجسمية التي تتعلق بحياتنا الشعورية (١) .

ولقد أحس ديكارت بضعف هذا الحل . لعله إدرك أن نظريته جعلت للنفس مكانا وذلك يعارض تمسسه للاماديته ، بالإضافة إلى أن الارواح الحيوانية مهما كان تركيبها وسرعتها فهي أشياء مادية إن نتخذ سمة عقليه أو روحيه ، وقد يكون أحس أيضا بجهوه عن طريقة تأثير النفس بالغدة الصنوبرية

وتأثيرها فيها . ولقد اثارته هذه النظرية على صاحبها هجومات كثيرة ورد عليها ردودا بعضها يعارض البعض الآخر ، وأكثرها غير مقنع ، لذلك نجدده أخيرا يميز بين الواقعة الأساسية وتفسيرها : أما الواقعة فانها وعى كل منا بارتباط لا ينفصم بين حالنا النفسية والجسمية (١) . ثم يقول عن تفسيرها - وهو نظريته في التفاعل - أنه مجرد محاولة ويهيب بقرائه ألا يطالبوه بتفسير مقنع لمشكلة قد يكون مستحيلا على العقل الانساني تقديمه (٢) .

النظرية جميلة منسقة لكنها مخنوقة بالصعوبات ، فبالإضافة إلى الشررات التي اعترف بها ديكارت نفسه ، وسبقت الإشارة إليها ، فإن صياغة ديكارت للمشكلة تجعلها مستحيلة الحل ، نقصد النظر إلى النفس على أنها جوهر لامادى وكيان مستقل قائم في الجسم بطريقة لا يمكن لأحد تفصيلها بوضوح ، ولذلك

(١) Meditaontis, vol. I, p, 188 Hal dane and

Ross' translation ; p. 133 Geach's translation

(٢) أنظر خطاب ديكارت إلى الأميرة إليزابيث في ٢١ مايو ١٦٤٣ وخطابه الثاني إليها في ٢٨ يونيو نفس السنة . يمكن ملاحظة أصول نظرية التفاعل الديكارتية عند بن سينا . يقول في الاشارات والتنبيهات « انظر انك إذا استشعرت جانب الله وفكرت في جبروته ، كيف يشعر جللك ويقف شعرك ... » وذلك بوحي بتأثير النفس في الجسم . كما يلجأ بن سينا إلى تجاويف الدماغ يسميها مناطق ويجعلها مراكز لاختلاف المادوات العقلية ، لكل من الحس المشترك والخيال والتذكر مكان ، ويتحدث بن سينا ايضا عن الأرواح الحيوانية وهي ما تمد الأعضاء بالحرارة الضرورية للحياة وتصل بين أعضاء الجسم والمخ ويعمل القلب مركز التقاء النفس بما هو جسمي .

أنظر : إبراهيم مسكور : في الفلسفة الإسلامية ، الطبعة الأولى ، القاهرة ص ٢١٥ .
٣١٩ وايضا عن نفس الموضوع : في النفس والعقل ، الطبعة الأولى ، القاهرة ص ٩٢ .

تجدد كثيرا من المفكرين المتحمسين للثنائية - فلاسفة وعلماء - يرفضون تصور جوهرية النفس ويقيمون من نظريه ديكارت ما عداه ، وسوف نشير إلى هؤلاء بعد حين .
فن اراد وضوح رؤيه ودقة ادراك فعلية استبعاد جوهرية النفس الانسانية .

نظرية التفاعل والعلماء المعاصرون :

نقصد بالعلماء هنا علماء وظائف الاعضاء الذين يدلون بدلوهم في مشكلتنا حين يبحثون في المخ وعلاقته بحياتنا النفسية ، نلاحظ انهم لا يجمعون على موقف واحد وإنما يتفرقون مذاهب ، فمنهم من يتحمس لنظرية التفاعل الديكارتية بعد تعديلها ، ومنهم من يشارك فلاسفة آخرين في تفسيرات أخرى - لكنهم يجمعون على النقطتين التاليتين . الاولى أنه إذا كان هنالك في المخ مكان نفترض علاقته الوثيقة بالحالات الشعورية فهو اللحاء وليس القلب كما رأى بن سينا أو الغدة الصنوبرية كما افترح ديكارت ، ذلك لأنه أكثر أجزاء المخ تعقيدا في التركيب والوظائف . النقطة الثانية هي أنهم يصادرون على أن بعض الحوادث الفسيولوجية المعقدة التي تصدر عن اللحاء مرتبطة بالحالات الشعورية لكنهم يعانون انهم مازالوا يجهلون الظروف المحددة التي تنشأ في ظاهرها تلك النماذج من العمليات العصبية في المخ ما تؤدي إلى العمليات الشعورية ، بل يعلنون أنه لا يزال من المستحيل تصور الطريقة التي يعمل بها الجهاز العصبى ككل ، وتشترك فيها عشرات الملايين من الخلايا العصبية ويتم في اللحاء حين تحدث خبرة شاعرة معقدة كالذكر أو التفكير أو الاختيار وما إلى ذلك (١) . والآن نلاحظ أن بعض علماء فسيولوجيا الاعصاب - ومنهم إكلس Eccles - من عمالقة علماء

J. R. Smythies (ed.), Brain and Mind, p. 55, (١)
London. 1968

فسيولوجيا المخ من المعاصرين - يميلون إلى الأخذ بنظرية التفاعل الديكارتية مستبعدين نظرية الجواهر الديكارتي ، مكتفين بالمصادرة على أن بين الحالات الشعورية وبعض التغيرات الفسيولوجية في اللحاء علاقة هلمية متبادلة . رأى اكلس أن بعض التغيرات الفسيولوجية في اللحاء شرط ضروري للحالات النفسية والعمليات العقلية ، كما يقترح أن تأثير العقل على الجسم أمر واقع وأن كان يعترف بفشله في تقديم تفسير علمي لتأثير الفكر على السلوك . حين تراودني فكرة وأقوم بتنفيذها فاننا مضطرون إلى افتراض أن التفكير يغير - بطريقة لا نفهمها - من نماذج الخلايا العصبية التي تنشط في المخ ، وذلك بأن يوجه التفكير تنبيهات كهربية في الخلايا الهرمية في اللحاء الحركي Pyramidal cells in the motor cortex ومن ثم تقلصات عضلية ينشأ عنها سلوك حركي (١) .

نظرة الظاهرة الثانوية :

نظرية الظاهرة الثانوية Epi-phenomenalism (٢) محاولة فلسفية أخرى لتفسير علاقة حالاتما الشعورية بتغيراتها الفسيولوجية في المخ . دعا إليها بعض علماء التطور وكثير من الفلاسفة المعاصرين الذي تشيخوا للتطور وجعلوا له ظاهراً فلسفياً . أول من دعا إليها هو العالم البيولوجي الانجليزي المعاصر توماس هكسلي T. H. Huxley (١٨٢٥ - ١٨٩٥) . رأى الإنسان آلة واعيـه conscious machine بلغ فيه الوعي أعلا درجات التطور البيولوجي في عالم الحيوانات . وأن الإنسان مؤلف من جسم وعقل ؛ الجسم هو الاصل

(١) Eccles, Facing Reality : Philosophical Adventures

By A Brain Scientist, p. 4, New york, 1971.

(٢) نظرية الاصل والفرع محاولة أخرى لترجمة هذا المصطلح .

والعقل فرع تابع عنه في سلم تطوره . ليس العقل جوهرًا ديكارتيًا متميزًا وإلّا ما يصدر عن الجسم كما يتصاعد الدخان من آلة بخارية أو كما ينطلق صوت دقات الساعة عن حركة آلتها بل يفرز المخ العقل كما تفرز المرارة الصفراء . وطور النظرية فلاسفة معاصرون ابرزهم سانتا يانا Santayana (١٨٦٣ - ١٩٥٢) ؛ ونظرية الظاهر الثانوية تنادى بتأثير على بين حالات النفس وحالات الجسم من جانب واحد إذا يؤثر الجسم وتغيراته الفسيولوجية في حالات النفس بمعنى أن هذه الحالات تنشأ عن حالات الجسم وتغيراته أو أن حالات الجسم وتغيراته هي الشرط الضروري لكل حالاتنا النفسية . أما حالاتنا النفسية فليس في مقدورها أن تكون علة لأي حادثة فسيولوجية في المخ . ولقد طورت هذه النظرية نظرية أخرى هي نظرية الانبثاق Emergent theory (١) ويعتبر لويد مورجان S. Alexander Lloyd Morgan (١٨٥٢ - ١٩٣٦) وصمويل الكسندر S. Alexander (١٨٥٩ - ١٩٣٨) وبرود C. D. Broad (١٨٨٧ -) وفيغل Feigl من أكبر المدافعين عنها والمتحمسين لها . زادت نظرية الانبثاق نظرية الظاهرة الثانوية توضيحًا وعميقًا بقولها أن العقل الإنساني حين انبثق أو نشأ عن الجسم في تطوره البيولوجي المعقد في التركيب والوظائف - اكتسب خصائص أساسية جديدة تختلف عن خصائص البدن وليس في متناول علم وظائف الأعضاء أن يدرسها أو يبين خصائصها أو يتنبأ بها . ويعترف أصحاب هاتين النظريتين أن من الصعب تفسير نشوء حالاتنا النفسية ذات الخصائص اللافيزيائية - لكن عجزنا عن التفسير لا يعني عدم وجودها (٢) .

(١) أوجزنا نظرية الانبثاق في الفصل الثاني

(٢) أنظر : S. Langer, Mind : An Essay on Human Feeling, vol

I, pp. London, 1970 وأيضاً :

K, Campbell, Body and Mind, pp 1٤6-1٤8, London 1971

Broad, The Mind and Its Place in Nature, ch, 14, وأيضاً :

London, 1925

من علماء الأحياء ووظائف الأعضاء من لا يقبلون نظرية تطور الإنسان عن أنواع القرود العليا كما أنهم لا يقبلون النظرية الانتشاقية للعقل ويتقدمون بالنقد الآتي لعلماء التطور . أرادت نظرية التطور التوحيد بين الكائنات اللاعضوية والعضوية التي بلغ الإنسان أرقى مستوياتها ، واستعانت على هذا التوحيد بمصادرة الثبات Postulate of invariance (وتقابل مصادرة الاتصال في علم الطبيعة) ، والمقصود بها أن نفس الحياة في الكائنات الحية والعقل في الإنسان تفسيرا يتسق مع تركيب المادة اللاعضوية وتطورها دون إحداث فجوات أو دون وجود عناصر جديدة في الكائن الحي لا توجد في الكائنات اللاعضوية . فيمكننا الحديث مثل عن الخلية الحية في إطار قوانين الطبيعة والكيمياء ، والحديث عن التغيرات العصبية في خلايا المخ بلغة علم الميكانيكا والكهرباء . لكن نظرية التطور تجاهل مصادرة الثبات حين تتحدث عن تغيرات عرسية في الخلايا ، وحدوث طفرات في تركيب المورثات (الجينات) ونموها ، ودور الانتخاب الطبيعي للتكيف مع البيئة ، وتتضمن هذه العوامل جميعاً عنصر الصدفة ، كما تثبت وجود خصائص في المستويات العليا من الأحياء بالوجود لجذورها في المستويات الدنيا . يتفق النقد مع أنصار النظرية في أن الجوانب النفسية والعمليات العقلية في الإنسان مختلفة في طبيعتها وخصائصها عن حالات البدن وحوادثه الفسيولوجية ومن ثم يعلن النقد أننا لا نفهم كيف ينشأ عن الجسم شيء مختلف في طبيعته عن الطبيعة المادية ، كما أننا لا نفهم أن تكون حالات الجسم علة لأحداث حالات النفس . هؤلاء النقاد يميلون إلى نظرية قائمة لتفسير العلاقة بين حالات النفس وحالات الجسم هي نظرية المورازاه (١) .

(١) Kohler, « the mind-body problem, » in S. Hooked. , Dimensions of mind, pp. 15-30, London, 1973.

نظرية الموازنة

نظرية الموازنة النفسية الجسمية Psycho-physical parallelism (وتسمى أحياناً نظرية الموازنة النفسية العصبية Psycho-neural parallelism) محاولة ثالثة لتفسير العلاقة بين حالات النفس وحالات الجسم . بدأ بالدعوة إليها فلاسفة راضعون من ثدى ديكارت لسكنهم هاجموا نظرية استاذهم في تفسيره لتلك العلاقة لأنهم ارادوا ان يكونوا أكثر إخلاصاً للفلسفة الديكارتية من ديكارت نفسه ، نعى سبنوزا Spinoza (١٦٢٢ - ١٦٧٧) ومالبرانش Malebranche (١٦٣٨ - ١٧١٥) وليبنيز Leibniz (١٦٤٦ - ١٧١٦) ، وقد تحمس للنظرية أيضاً عدة من علماء النفس التجريبي من الألمان وفي مقدمتهم فشنر Fechner (١٨٠١ - ١٨٨٧) أول من استخدم كلمة (موازنة) للدلالة على النظرية وكوهرل kohler أحد أئمة علماء وظائف الأعضاء وأحد دعايم نظرية الجشتالت السيكولوجية . تبدأ نظرية الموازنة من الواقعة الأساسية ، أن بين حالاتنا الشعورية وحالاتنا الجسمية علاقة وثيقة مطردة ، ثم انكروا أن تكون هذه العلاقة علاقة عليية ، على أساس تمسكهم بقول استاذهم ديكارت أن طبيعة حالاتنا الشعورية مختلفة عن طبيعة حالاتنا الجسمية ، ويجب ألا تتم العلاقة العلية إلا بين طرفين من طبيعة واحدة ، شجعهم على إنكار تلك العلاقة العلية بين النفس والجسم ضعف نظرية التفاعل العلى المتبادل الديكارتية وعدم قناعة ديكارت نفسه بها . لانكار نظرية الموازنة علاقة عليية بين حوادث فيزيائية أو بين حوادث نفسية فقد يؤدي جرح في يدى مثلاً إلى إثارة الأعصاب الارتبطة باليد ونقل التأثير إلى المخ (وهذه علاقة عليية بين حوادث فيسيولوجية) وقد يؤدي احساس بالآلم إلى رغبة في اداء عمل ما يخفف من ذلك الآلم (وتلك علاقة عليية بين حالات نفسية) . لسكنها تنكر إن تقوم علاقة عليية بين حالات

عصبية وحالات نفسية . نفترض أن بين الحالات النفسية والعقلية من جهة ، وبعض الحالات البدنية والتغيرات الفسيولوجية من جهة أخرى موازنة أو مصاحبة أو تلازما في الحدوث : حين أقوم بعملية عقلية يتقابلها في الحدوث حادثة فسيولوجية ، وحين تحدث بعض الحوادث الفسيولوجية تواجها حالة نفسية معينة ، دون أن يكون بين حدوث النوعين من الحالات والحوادث علاقة عليه . وتتخذ نظرية الموازنة صوراً مختلفة عند انصارها من الفلاسفة .

يدعو ما لبرانش مثلاً إلى نظرية المناسبات Occasionalism (١) وتعنى أن حدوث حادثة عقلية - مثل ارادتي تحريك ذراعي - بمثابة فرصة لله ليحدث تغييراً معيناً في بدني تتبعه حركة الزراع ، وكذلك الحال في كل الحوادث النفسية والفسيولوجية والله علة هذه الموازن الدقيقة واتخذت الموازنة عند ليبنتز ما يسمى « التجانس المحدد منذ الأزل » Pre-established harmony ، ويعنى بها أن العقل (ويسميه الموناد الاسمي في الانسان) لا يؤثر في الجسم (أو المونادات التي تؤلف الجسم) تأثيراً عالياً ، كما أن الجسم لا يؤثر في العقل لأن كلا منهما كاف نفسه مستقل عن الآخر (أو أن كل موناد وحيدة تامه مغلقة على ذاتها) ، لكن حين تحدث حاله نفسيه يقابلها تغير جسمي بطريقة بالغة الدقة ، وحين تحدث بعض التغيرات البدنية يقابلها ظهور حالات نفسية معينة ، دون أن توجد بينهما علاقة تأثير وتأثر وأسمها هي مجرد مصاحبة محكمة ، وذلك مظهر للتجانس والانسجام الذي حدده الله منذ الأزل للانسان والكون . ويقدم سبنوزا نظرية مماثلة . ورأى فشنر أنه يمكن تشبيه العلاقة بين الحوادث النفسية والفسيولوجية بنص وترجمته أو بترجمتين لنص واحد

(١) نقترح « نظرية التدخل الالهي » ترجمة أخرى لهذا الاصطلاح .

باعتين مختلفتين ، كأن الحوادث النفسية والفسولوجية مظهران متوازيان
لحقيقة واحدة . أما كوهلر فإنه بعد تأكده تمايز الحالات النفسية والحوادث
الفسولوجية بحيث لا تقوم علاقة عليه بينهما - يعان قبوله لنظرية الموازاة
كموقف مؤقت ريثما يقدم لنا علما الطبيعى والنفس اكتشافات جديدة تساعدنا
على تفسير الاقتران (١) .

ولا تخلو نظرية الموازاة من اعتراضات هدامة مثل التى قدمتها هى إلى
النظريتين السالفتين . نشير فيما يلى إلى أهمها . (١) تقوم النظرية على ملاحظة
خبرات ذاتية لارتباط النوعين من الحالات ثم تعميمها . لكن هذه الخبرات
لا تتضمن فى الواقع ملاحظة الموازاة . نلاحظ فى خبراتنا الذاتية وعيا مباشرا
بحالاتنا النفسية فقط لكننا لانعى مباشرة بما يحدث لنا من تغيرات فسيولوجية
فى المخ أو فى الأعضاء ، ولا نعى مباشرة ماذا كان النوعان من الحالات يحدثان
فى لحظة واحدة أم أن أحد النوعين يسبق الآخر أو ياحقه ومن ثم فلا أساس
لتقرير ما إذا كانت هذه المصاحبة موازاة أو عليه (٢) . (٣) تتضمن النظرية
اعترافا بعجزنا عن تفسير العلاقة بين الحالات النفسية والجسمية وذلك بردما:
إلى تدخل آلهى بصورة أو بأخرى . لا اعتراض لنا على القول بتدخل آلهى

(١) أنظر Spinoza Ethics, pt. I, prop. III, Pt II prop VII, pt. III, prop. II.

وأىضا :

لينتز : المبادئ والمبادئ العقلية الطبيعية والفضل الآلهى . ترجمة وتعليق

عبد الغفار مكاوى ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، فقرة ٧٤ وأىضا :

Lalande, Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, pp. 717-718, Paris, 1947 .

(٢) كارون B oad, The Mind and its place in, Nature p. 121,

London, 1925 .

لكن هذا التدخل ليس تفسيرا عاما يقبله الجميع . (٣) لأنه أمل عايت لاجدوى منه أن نتوقع اكتشافات علمية تجريبية في المستقبل نكشف لنا عن العلاقة بين النفس والجسم ذلك لأن المشكلة ليست تجريبية : ليست المشكلة العالية بين العقل والجسم شبيهة بالقول أن الأسراف في التدخين يؤدي إلى سرطان الرئة أو أن الضوء مؤلف من موجات أو جزئيات لا يمكن حسم مشكلة العلاقة بين النفس والجسم باكتشاف معطيات تجريبية لأن ابرع العلماء ان ينجح في القبض على نقطة تلاقي العقل بالجسم في حجرة ما، وإن يمكنه أن يلاحظ بالمجهر تأثير النفس في الجسم ولا الجسم في النفس (١) .

نخلص مما عرضناه عن نظريات مختلف الفلاسفة الثنائيين لتفسير العلاقة بين حالاتنا النفسية وحالاتنا الجسمية إلى أن في كل نظرية وجاهة لكن لم نحل واحدة منها من اعتراضات . كما أنها بدأت جميعا من الواقعة الأساسية وهي ان بين حالاتنا النفسية والجسمية ارتباطا وثيقا لكن كل نظرية انتهت إلى الاعتراف بأنها غير مرضية . ننتقل الآن إلى حلول الفلاسفة الواحديين للمشكلة .

النظرية الفسيولوجية :

نختار الآن بعض المحاولات الفلسفية المعاصرة لحل مشكلة العلاقة بين النفس والجسم على نحو يعيد صياغة المشكلة حتى تكون ممكنة الحل ، أو ينجنب المشكلة من أساسها ، وذلك لاعتقاد أصحابها إن صياغة ديكارت وغيره من الثنائيين

(١) أنظر Abelson, 'A Spade is a Spade, So Mind your Language' in S. Hook (ed), Dimensions of Mind, p. 240, New York, 1960

للمشكلة جعلها مستحيلة الحل . نختار ثلاثة محاولات يمكننا تسميتها النظرية
الفسولوجية والنظرية السلوكية الفلسفية ونظرية الشخص على التوالي . النظرية
الأولى نظرية واحدة مادية تعتبر الإنسان كائناً مادياً بحتاً وتفسر حياتنا
الشعورية تفسير فسيولوجياً خالصاً ، أما النظرية الثانية فليست مادية بحتة وإنما
تجريبية لا ترى الإنسان مجرد جسم مادي يخضع لقوانين الطبيعة والاحياء
وظائف الأعضاء وإنما هو جسم وعقل لكنها تفسر العقل تفسيراً يسمح
بالملاحظة العسامة الموضوعية . والنظرية الثالثة نظرية ميتافيزيقية تجريبية
تقترح أن تكون نقطة البدء في بحث المشكلة لا الحديث عن النفس وحالاتها أو
الجسم وحالاته وإنما حديث عن الشخص كتصور أولى يتحقق تصوري النفس
والجسم سبقاً منطقياً .

والآن إلى النظرية الفسيولوجية . سبق لنا إيجازها في سياق آخر تحت
عنوانها الرسمي والنظرية الذاتية^(١) ، لكن يمكننا هنا إبراز بعض موافقها
التي تناسب مشكلة العلاقة بين النفس والجسم . تبدأ النظرية بواقعية حالاتنا
النفسية وعملياتنا العقلية ، ونحن تسأل ما العلاقة بين هذه الحالات والعمليات
من جهة وما يطرأ على المخ والدماء من تغيرات فسيولوجية من جهة أخرى
تميز بين شيين : معنى كلمة ما ومدلولها الواقعي ؛ إن لحالاتنا النفسية وعملياتنا
العقلية معنى مختلف وخصائص مختلفة تميزها من معنى وخصائص التغيرات
الفسولوجية وإذن لا يمكن رد كل حياتنا الشعورية إلى مجرد تغيرات
فسولوجية .

وعلى الرغم من ذلك ، فإن كليهما يحدث في المخ : حين أقول

(١) أنظر الفصل الثالث :

أن لدى خبرات نفسية أو أمارس عمليات عقلية فإنني اتحدث عن حوادث
فسيولوجية في المخ وإذن فالعقل وحالاته ليس سوى تغبرات في المخ واذن
فالعقل هو المخ . ويقول أصحاب النظرية أن نظريتهم ليست صادقة صدقا
مطلقا كما أنها ليست نظرية متناقضة وإنما هي فرض فلسفي مقبول لدى العقل .
يعتمدون في فرضهم على معطيات علم وظائف الأعضاء ويأملون أن تأتي نتائج
البحث الفسيولوجي في المستقبل بتأكيد الفرض . ويعلمون أن هذه النظرية
برفضها النفس جـوهرا لم يعد هنالك مبرر للسؤال عن العلاقة بين
النفس والجسم .

وقد قدمنا اعتراضات على هذه النظرية فيما سبق ، وأهمها أن المشكلة
لا يمكن حلها بإكتشاف معطيات تجريبية ، كما أن علماء وظائف الأعضاء
الذين يعتمد عليهم أصحاب النظرية يعارضونهم في موقفهم ، كما سبق القول .
أضف إلى ذلك أنك إذا قلت عن العقل والمخ أنها شيء واحد لزم أن تحدث
الحالات النفسية والفسيولوجية في زمن واحد وفي مكان واحد ، لكن
لا يمكن للحالات النفسية ، ولا يمكنك رصد زمن حالات النفسية رصدا
تجريبيا ، حيث لا يعيها إلا صاحبها .

النظرية السلوكية الفلسفية :

تقدم هذه النظرية حلا جديدا للمشكلة العلاقة بين النفس والجسم برفض
الصياغة الديكارتية للمشكلة رفضا تاما ، واعطائها صياغة جديدة . ترى النظرية
بحق أنك إذا بدأت بحث المشكلة بقولك أن الإنسان نفس وجسم وأن طبيعة
أحدهما مشافرة الطبيعة الآخر رغم قيامها في كيان واحد وحدة مطلقة ، ثم
سألت : وما العلاقة بينهما ؟ جاءت الإجابة مستحيلة ، ذلك لأن تلك العلاقة

لا تنتمى إلى النفس ولا إلى الجسم ولا يمكن إدراكها بملاحظة حسية أو باستبطان . وتتمترح هذه النظرية السلوكية البدء بإعطاء النفس أو العقل تصورا آخر مخالفا للتصور الديكارتي-الجسمي شيء لكن النفس ليست شيئا آخر داخل الجسم بطريقة غامضة ، تقترح القول أن النفس أو العقل لا معنى لها أو دلالة سوى أنها نماذج معينة من السلوك في البيئة الخارجية أو استعداد له إذا توفرت ظروف مناسبة . ولقد طورت هذه السلوكية الدسغمية السلوكية السيكلولوجية في عدة نقاط منها أنها لم تعد تفسر السلوك بلغة علم وظائف الأعضاء ، ولم تقصر السلوك على السلوك الفعلي الراهن وإنما تسمح بالسلوك الممكن في المستقبل ، ولم تنظر إلى الإنسان نظرة مادية خالصة تخضع كل حالاته الشعورية لقوانين علوم الطبيعة والاحياء ووظائف الأعضاء . الإنسان كائن مادي لكنه كائن مادي فريد من جهتين على الأقل : إن الإنسان هو النموذج الوحيد بين الكائنات المادية الذي يمكنك أن تتحدث عن ظواهر وحالات نفسية وعمليات عقلية من احساس أو تذكر أو تفكير ، بالإضافة إلى أنك تقع في خلط منطقي أن قلت أن القضية و انا اكتب بحثا فلسفيا ، مرادفه للقضية وجسمي يكتب بحثا فلسفيا ، فالقضية الثانية عديدة المعنى .

هذه النظرية وجيهة وتصيب نجاحا لكن عليها اعتراضات كثيرة مثل النظريات السابقة ، لأن هنالك حالات نفسية وعمليات عقلية تكاد خبرتها ولا تؤدي إلى سلوك بالفعل أو بالقوة ، كما أن مجال سلوك كئسا أضيق من مجال خبراتنا الشهورية (١) .

(١) جاورت رايك أفضل من صاغ هذه النظرية من المعاصرين ، ولقد عرضنا للنظرية
إيهي تيمبل في الفصل السابع .

نظرية الشخص :

بعد أن أشرنا إلى أهم النظريات التي قدمها الفلاسفة السابقون - محدثون ومعاصرون - لحل مشكلة العلاقة بين النفس والجسم ، وأدركنا أن في كل منها بعض الحق ، لكن على كل منها اعتراضات هيينة أو جسيمة ، نأتى إلى نظرية نظن أنها أكثر النظريات وبجاءة وتكاملا وأقلها فجوات ونفرا (وإن كانت تعترف بصعوبة المشكلة) ، ذلك لأنها قدمت تصورا جديدا للإنسان طورت فيها عدة مواقف فلسفية وتجنبته نفراها وعيوبها واحتفظت منها ما رآه صاحبها حسنا ، في تركيبة مرسقة محكمة ، ولعل من حسنات النظرية الجديدة أن بدت مشكلة العلاقة بين النفس والجسم كما لو كانت غير موجودة منذ البداية - هي نظرية الشخص ، ويعتبر ستروصن Strawson (١٩١٩ -) من أبرز من تمسكوا لها وقدموها في صياغة رصينة ، وهو من أكبر أعلام الفلسفة الانجليزية المعاصرة وينتمى إلى جناح فتحاشتين ورايل من أصحاب الفلسفة التحليلية المعاصرة لكنه مطور لها . بدأ يلعب نجمه في أوائل الخمسينيات من هذا القرن حين نقد نظرية الأوصاف ، لرسل وكانت من قبل موضع إجماع المناطق المعاصرين (١) ، ثم خرج عابثا بنظرية في الشخص وكان - ولا يزال - لها صدى كبير في أوساط الفلاسفة .

يحسن تقديم هذه النظرية بنقطتين تتعاق الأولى بنظرية ديكارت في النفس ، والثانية بنظرية فتحاشتين ورايل . لعل ستروصن بدأ بنظرية فاحصه لموقف أساسي في نظرية ديكارت التي ترى أن النفس الانسانية جوهر لامادى متميز من الجسم ومن ثم يمكن تصوو وجودها مستقلة عنه وأن النفس لا الجسم هي

ماهية الإنسان . رأى ستروصن - كما رأى غيره من قبل - أن تصور النفس جوهرًا تصور غامض ، إذ لا يمكننا تحديد سماتها وخصائصها سوى أنها ما تصدر عنها الحالات النفسية والعمليات العقلية . رأى ستروصن أيضا أن تصور ديكارت للنفس المتميزة من الجسم تميزًا تامًا يجعل من المستحيل أن تميز إنسانًا من آخر . وكان يمكننا تمييز إنسان من آخر لو أنه مجرد جسم وبذلك نستطيع تمييز جسم من جسم آخر بإدراك حسي بسيط ؛ لكن ديكارت ينكر أن الإنسان مجرد جسم . وكان يمكننا تمييز إنسان من آخر لو اتخذنا السلوك معيارًا وحيدًا للحديث عن الحياة الشعورية في الإنسان وبذلك يمكننا تمييز نموذج من سلوك يقوم به إنسان ما من نموذج آخر من السلوك يقوم به آخر ، لكن ديكارت انكر أن يكون السلوك هو معيار الحياة النفسية فقد تحدث لي خبرات ولا يترتب عليها سلوك انتهى ستروصن من ذلك إلى رفض البدء في الحديث عن الإنسان بحديث عن النفس أو عن الجسم ، واقترح البدء بالحديث عن الشخص الذي له حالاته الشعورية وقد تبدو تلك الحالات في سلوك وقد لا تبدو . لقد قال ديكارت حتمًا إن الإنسان كيان واحد وحدة مطلقة في الواقع التجريبي ، ولم كان يمكن تصور النفس وجودًا مستقلًا عن الجسم ، وهذا يكسب الخلاف بين ديكارت وستروصن الذي أعلن أن الإنسان وحدة مطلقة لانميين بين نفسه وجسمه ، حتى من الماحية التصورية البحتة (١).

نظر ستروصن ثانيًا نظرة فاحصة في نظريات فمجنشتين وراييل وقولها أن النفس أو العقل وحالاته وعملياته ليست سوى نماذج من أفوال وأفعال

Strawson, Individuals : An Essay in Descriptive (١)
Metaphysics, pp. 102-103, Methuen, 1959

أو استعداد لها، وإنكارها لخصوصية الحياة النفسية، ورفضها لمنهج الاستبطان. رأى أن هذه المواقف بعض الحق لكنه رأى أيضا أنه لا يمكن إغفال خصوصية الحياة النفسية التي دعا إليها ديكرت اغفالا تاما، فنخرج ستروصن بموقف وسط بين الاستبطان والسلوكية. رأى ضرورة المنهج الاستبطاني وأكد خصوصية الحياة النفسية والعمليات العقلية بالنسبة لوعي الإنسان بحالاته هو، كما رأى ضرورة لمنهج السلوكي بالنسبة لمعرفة عن الحالات النفسية والعمليات العقلية. الآخرين لا يعنى بحالات النفسية والعقلية سوى بطريق الاستبطان ولا يمكن للآخرين أن يعرفوا عن حالات الخاصة إلا ما أعبر عنه في أقوال وأفعال، فإذا لم أترجم حالاتي إلى سلوك تظل خاصة بي، خفية مستورة على غيري. وليس من الضروري أن تبدو كل حالاتي النفسية في سلوك، بل لا اعني دائما بما يصدر عني من حركات وسلوك، ومن جهة أخرى، لا أعرف شيئا عن الحالات النفسية والعمليات العقلية للآخرين إلا من خلال أقوالهم وأفعالهم (١).

والآن ننتقل إلى العناصر الإيحائية في نظرية الشخص عند ستروصن. رأى أن بالعالم أشياء جزئية كثيرة Particul ars، لكن يجب التمييز في هذه الجزئيات بين جزئيات أساسية basic or fundamental particulars وجزئيات تابعة dependent p. تعتمد على تلك الجزئيات الأساسية. إن الجزئيات الأساسية هو ما يمكنك إدراكه أو تصوره دون الإشارة إلى أى شئ آخر، بينما الجزئيات التابعة هو ما لا يمكنك إدراكه أو تصوره إلا بالقياس إلى هذا الجزئيات الأساسية. وحينئذ يجوز لنا القول أن الجزئيات الأساسية أسبق من الجزئيات التابعة من الناحية الانطولوجية والمنطقية (٢). رأى ستروصن أن الأجسام المادية

Ibid., pp. 104-5; 110 (١)

Ibid., 15-17, pp. 39-40 (٢)

والاشخاص أمثلة واضحة على الجزئيات الأساسية ، وان الحركة والامتداد
 وخواص الجاذبية والكهربية وما إلى ذلك أمثلة للجزئيات التابعة للجسم المادى ،
 ولا يمكنك الحديث عن تلك الحالات والخصائص إلا بالقياس إلى الأجسام
 المادية . والحديث عن الاحساسات والذكريات والانفعالات ونحوها من
 أمثلة الجزئيات التابعة بالنسبة للأشخاص ، إذا لا يمكنك الحديث عنها
 الا على أنها ما يعيه شخص ما ويعانى خبرتها (١) . ولذلك فقد رأى ستروصن
 أن تصور الشخص the concept of a person تصور أساسى أو أولى
 primitive concept . يمكنك الحديث عنه معتمداً عن حالاته النفسية
 والعقائدية وحوادثه البدنية والفسولوجية ، بينما لا يمكن الحديث عن تلك الحالات
 والحوادث إلا باستنادها إلى شخص معين . لا يمكن تحليل تصور الشخص
 إلى تصورى العقل والجسم ، بل هو سابق عليهما . نتحدث عن جسم شخص
 ما وعن عقل شخص ما . ليس الشخص مجرد جسم ولا مجرد عقل وإنما هو
 تصور أولى تسند إليه نوعان من الصفات : حالات نفسية وعمليات عقلية من
 جهة ، وحالات وحوادث جسمية من جهة أخرى . تسند إلى الشخص احساسات
 وأفكار ووجدانات وانفعالات وإرادات وما إليها ، كما تسند إليه صفات
 طبيعية كالشكل والوزن واللون ونحو ذلك . ويلزم عن ذلك استحالة تصور
 الشخص نفساً بلا جسم أو جسماً بلا نفس .

لكننا لازلنا نريد أن نسأل كيف تصدر عن الشخص حالاته الشهورية ؟
 يجيب ستروصن أن من المستحيل أن نجيب عن هذا السؤال بطريقة مباشرة
 واضحة ؛ يمكننا أن نجيب عليه فقط إذا قد معنا له صياغة كنهية وفائس كيف

(١) Ibid., pp. 89, 115-117 .

تكون الحالات الشعورية ممكنة ، ؟ كان كمنط يسأل مثلاً كيف تكون قضايا الرياضيات البحتة ممكنة ؟ وكيف تكون قضايا العلم الطبيعي ممكنة ؟ وكيف تكون قضايا الميتافيزيقا ممكنة ؟ لم يكن يشك كمنط في أن هذه العلوم قائمة فعلاً ، لكنه كان يريد أن يسأل ما سر اليقين في قضايا الرياضيات وما سر الاحتمال في قضايا العلم الطبيعي وما سر التخبط في قضايا الميتافيزيقا ، ويجب بشأن السؤال الأخير أنه لا يمكن إقامة قضايا الميتافيزيقا لأنها قضايا تتناول ما وراء عالم خبراتنا الانسانية . نعود إلى ستروصن . حين سأل كيف تكون حالاتنا الشعورية ممكنة ؟ لم يكن يشك في وجودها وإنما أراد أن يعطى لها تحليلاً مقبولاً ، وبعد أن رأى ما رأى من اجابات الفلاسفة السابقين وان لم تصل بهد إلى اجابة مقننة - اجاب ستروصن أن حالاتنا الشعورية ممكنة إذا اعتبرنا تصور الشخص تصور أولياً وأن الحالات الشعورية حالات فريدة تسند إليه ، ، وذلك هو واقع الخبرة الممكنة في الإنسان . الإنسان عند ستروصن كائن مادي لكنه كائن مادي فريد بسبب ما به من حياة نفسية وعقلية تميزه عن سائر الكائنات العضوية واللاعضوية .

مراجع الفصل الثامن

- Ayer, A. J., The Concept of A Person and Other Essays, Macmillan, 1963 .
- Campbell, K., Body and Mind, Macmillan, 1970 .
- Lewis, D. H., « : Some Observations On Mr. Strawson 's Views », in Lewis (ed.), Clarity Is Not Enough, Allen & Unwin, 1963 .
- Shaffer, J., Philosophy of Mind, New Jeresy, 1968 .
- Strawson, P. F., Individuals : An Essay In Descriptive Metaphysics, Methuen, 1959 .

خاتمة

البحث في النفس الانسانية متعدد الجوانب ، فلها جانب ديني ، وآخر خلقي ،
و ثالث يتعلق بعلم الاحياء لتعلقه بمبحث أصل الحياة عند بعض الفلاسفة ، ورابع
فلسفي بحث ، وقد قصرنا بحثنا في هذا الكتاب على الجانب الأخير وحده .
والحق أن البحث في النفس بحث في مشكلة ثنائية النفس والبدن في الانسان كما
حددناها وصغناها في الفصل الأول وأردنا في هذا الكتاب لإقترح حل
لتلك المشكلة ، وكان مفتاح الحل هو إعتبار القضية د بالانسان نفس وبدن ،
أكثر صدقا من القضية د الانسان نفس وبدن ، ، والفرق كبير بينهما ، إذ إن
القضية الأولى تقترح تصور الانسان كتصور أولى بسيظ يضم في ذاته تصوري
النفس والبدن كتصورين مشتقين منه ، بينما تقترح القضية الثانية البدء بالبحث
في تصور النفس مستقلة متميزة من البدن ، فدواجه المشكلات المعالية التي واجهت
عدد كبيراً من الفلاسفة السابقين حول وحدة الانسان وجوهرية نفسه وعلاقة
نفسه بجسمه .

وكان لنا منهجان في الوصول إلى الحل المقترح . رأينا أولاً تحليل الجوانب
الشعورية في الانسان إلى عدة تصورات أو موضوعات ابتغاء الفهم والوضوح
لجانب واحد متشابهك الأطراف . (أ) طبيعة الحياة الشعورية في الانسان ،
أهي من طبيعة مادية أو لامادية . (ب) تصور الجوهر ، أنسند الحالات
الشعورية إلى النفس أو إلى البدن أو إلى الانسان ككل (ج) تصور وحدة
الإنسان ، ماذا يجمع مختلف حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية ويعملها تنتمي إلى
كائن واحد في مختلف لحظات خبراته الشعورية ، بحيث يكون الإنسان هو هو
في أوقات متعاقبة . (د) موضوع الاستبطان والسلوك ، هل بالانسان

— ٢٠٦ —

خصوصية لا يعنى بحالائه الباطنية سواء ، أم لا معنى للحياة النفسية والعقلية سوى ترجمتها إلى سلوك يراه كل الناس . وأخيرا (هـ) موضوع اتصال النفس بالبدن وكيف يمكننا فهمه .

أما منهجنا الثانى فى حل المشكلة فقد كان برهان الخائف : نوجز موقفنا فى كل موضوع من الموضوعات التى تعرضنا لها وندعمه بالحجج ، ثم نأتى بالمواقف المعارضة ، نوجزها ونبين ضعفها .

حاولنا فى الفصل الثانى توجيه الاهتمام - وكأنا نوجه الاهتمام إلى ما هو بديهي - إلى نقطة بدء يجمع عليها كل الباحثين فى مشكلة ثنائية النفس والبدن فى الإنسان ، على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية ، وهى أن الحياة النفسية والعقلية فى الإنسان أمر واقع لاخلاف على وجودها ودائعنا عن القول بأنها من طبيعة لا مادية ، وأوردنا حجتين . الأولى أن حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية لا تقبل الإدراك الحسى من رؤية أو لمس ... كما أنها لا توجد فى مكان بما يتضمنه الوجود المكاني من اتخاذ أبعاد وشكل ووزن وقبول قسمه إلى أجزاء أو إمكان المقياس . (وكأنا كنا فى حلقة سباق نجري ثم نكتشف أننا لازلنا واقفين حيث بدأنا ، فقد قال ديكرت منذ زمن طويل إن الفكر فى الإنسان لا يمكنه أن يكون ممتدا فى مكان كما أن المادة لا يمكنها أن تفكر) . يتفق فى ذلك الفلاسفة العقليون والتجريديون ، الإلهيون والطبيعيون ، المشاليون وكثير الماديين . الحجة الثانية التى تدعم لامادية الحياة الشعورية فى الإنسان هى إمكان التمييز بين المكان - الزمنى الطبيعى العام الموضوعى الذى توجد به الأشياء والحوادث الطبيعية ، والمكان - الزمنى الخاص الذاتى الذى تقوم فيه سمياتنا النفسية ، وقد نادى بهذا التمييز فلاسفة وعلماء معاصرون . ولذا لم يكن هنالك

لإجماع على هذا التمييز تظل الحقيقة الثابتة قائمة وهي أن حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية لا توجد في مكان طبيعي ، كما سلف القول ، وإن كانت توجد في زمن طبيعي ، وجودها في الزمن الطبيعي لا يجعلها من طبيعة مادية وإنما يؤكد واقعيتها وأنها ليست وهما .

وأردنا في الفصل الثالث مواجهة الخصوم ، وأخترنا منهم ثلاثة ، وهم أصحاب السلوكية السيكلولوجية و « النظرية الذاتية » ، وعلم السبير نطيقا ، وتؤكد ثلاثتها الطبيعة المادية لحياتنا النفسية . رأت السلوكية السيكلولوجية أن ليس لحالاتنا وعملياتنا العقلية من معنى ودلالة غير « ماذج معينة من السلوك الصادرة عن الإنسان في البيئة » ، سواء منها ما يصدر عن السلوك الظاهرة للآخرين أم التغيرات النفسية التي تصيب أعضاء الجسم أو الجهاز العصبي المركزي أو المخ بوجه خاص . وجاءت النظرية الذاتية وكأنها تطور السلوكية ورأت أن السلوكية لا تفسر كل حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية ، لكن كل حالاتنا وعملياتنا - ما يتخذ صورة « لوك وما ليس من الضروري أن يكون كذلك - ليست إلا تغيرات فيسيولوجية معينة في الجهاز العصبي المركزي أو في المخ وحده ، ولذلك حين نريد الإشارة إلى مكان لحالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية نجدده في المخ الذي تصدر عنه تلك الحالات والعمليات ، ومن ثم فالعقل هو المخ لا أكثر ولا أقل . وترى السبير نطيقا أن تركيب الحاسب الإلكتروني والإنجازات الرائدة التي يؤديها شبيهة بتركيب المح الإنساني والوظائف الفكرية التي يؤديها . بل أن الحاسب يحقق التكيف مع البيئة كما يحقق السلوك الغائي ، وهما أهم خصائص السكان الحي ، ولذلك يمكن تقديم تفسير إلى علمي تجريبي بحث لسكل العمليات العقلية في الإنسان

وقد رأينا أن كلام هذه النظريات لا تخلو من انتقادات لازمة فن أهم ما يوجه إلى السلوكية السيكلولوجية أنها فسرت التغيرات الفسيولوجية في الإنسان في إطار آلي بحت يقوم على قانون المنبه والاستجابة ، وأنهم قد قدمت تفسيرها بكل ثقة واطمئنان لا يعوزه تردد أو احتمال . لكن لا تتفق كل المدارس السيكلولوجية التجريبية مع السلوكية على تفسيرها الآلى لعملية الفسيولوجية ، ومن أبرز هذه المدارس مدرسة الجشتمالت المعاصرة لها . أضف إلى ذلك أن علماء وظائف الأعضاء أنفسهم - وهم من المتجا إلىهم السلوكيون - لم يقبلوا التفسير الآلى للبحث لما يقوم به الجهاز العصبي المركزي والمخ بوجه خاص ، كما أنكروا علينا الدقيق المفصل بكل ما يحدث فينا من تغيرات فسيولوجية . وحين أتينا إلى النظرية الذاتية التي تسوى بين العقل والمخ وجدنا أولا أن أصحاب النظرية ليسوا جميعا على اتفاق ، إذ رأى بعضهم أن لغة التغيرات الفسيولوجية لا تكفي وحدها لتفسير كل حالاتنا النفسية إذ بها عنصر نفسي خالص لا يقبل التناول الفسيولوجي البحث . وجدنا ثانيا أن كل أصحاب النظرية يؤكدون ضرورة الاستبطان كمنهج للوعى بحالاتنا الباطنية ، ويتعارض ذلك مع القول إن حياتنا النفسية تقبل الملاحظة الفسيولوجية الموضوعية وحدها . وجدنا أخيرا - كما لاحظ القاد - أن تحقيق الذاتية أو الهوية بين العقل والمخ تحتم أن تحدث الحالات النفسية والتغيرات الفسيولوجية في مكان واحد وزمن واحد ، لكن الصعوبات جمة في تحقيق هذا الشرط كما أوضحنا ذلك بتفصيل داخل الكتاب أما عن السير نظيقا فتد وجدنا أن علماء وظائف الأعضاء أنفسهم يرون أن لأساس لإفراض وجه الشبه بين الحاسب الالكتروني والمخ الانساني وذلك لجهلنا بكثير مما يصدر عن المخ وجدنا ثانيا أن الانجازات الكبرى التي يحققها الحاسب لا تجعل منه منافسا للإنسان لأنه محروم من

الحياة ، ويرتبط بالحياة الوعى والتفكير ، بل لا يجرى على الحاسب ما نسنده إلى الإنسان من ارادة واختيار ومسئولية وشكوك واعتقادات ونحو ذلك . بل يمكنك أن تصمم حاسين وتالك أمام نسختين من كتاب واحد ، بينما لكل انسان أو كائن حى فرديته المستقلة .

بعد حديثنا عن واقعية الحياة الشعورية فى الإنسان ، تسامنا فى الفصل الرابع - كما تسامل كثير من الفلاسفة - عما إذا كانت حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية هى كل ما نعينه بتصور النفس الإنسانية ، أم أن تلك الحالات والعمليات حالات وحوادث لجوهر هو النفس ، تتميز من حالاتها وحوادثها ، وتصور الجوهر تصور عتيق شائك ، ولا بد من مواجهته . لقد قسمنا بحثنا عن تصور الجوهر - لأغراض بحثنا - إلى ثلاثة أقسام : الجوهر بوجه عام ، النفس الإنسانية كجوه ، وموقف المناطقة المعاصرين من الأساس المنطقى للجوهر كتصور ميتافيزيقى ، حين تحدثنا عن تصور الجوهر بوجه عام ، رأينا أنه يمكن رد مختلف معانى الجوهر عند الفلاسفة إلى معنى واحد أصيل ، هو معنى الحمل فى المنطق أو الإسناد فى اللغة ، أى أن المحمول يحتاج دائما إلى موضوع أن يكون ذاته محمولا ، وكل صفة محتاجة لموصوف ، ولا معنى للصفة دون أن تصف شيئا ما . واعتبر كثير من الفلاسفة أن فكرة الحمل هى الأساس المنطقى لتصور الجوهر ، وانها تعبر عن حقيقة منطقية لا يمكن إنكارها . لكننا رأينا أن فكرة الحمل لا تعبر عن ضرورة منطقية وإن كانت تعبر عن ضرورة تصورية أى أن تصورنا وإدراكنا الطبيعى للأشياء يقوم فى إطارها . رأينا ثانيا أن لفكرة الحمل المنطقية أساسا ميتافيزيقيا ، وهو وجود الأفراد أو الجزئيات المحسوسة ، وأن تصور الفرد أسبق من الناحيتين الانطولوجية والمنطقية من فكرة الحمل ؛

فلو لم توجد أفراد ، لما بقي هنالك معنى للحميل . وأوضحنا أن ذلك موقف
ارسطو الثابت ، وإن كان كل الفلاسفة الداعين إلى أن للجوهر أساسا منطقيا
ظنوا خطأ أنهم يعبرون عن موقف ارسطو .

وحين انتقلنا إلى تصور النفس الإنسانية جوهرًا ، استبعدنا أن تكون
النفس كذلك ، لأسباب عدة . (أ) ليست الحالات النفسية والعمليات العقلية
صفات أو أعراضا وإنما يمكن أن تسند إلى كل منها صفات ، فإن اردت أن
نسمى كل حالة أو عملية منها جوهرًا فلا بأس عليك ، لكنك حينئذ قد زدت
مشكلة الجوهر تعقيدا وأولى بنا أن نرفض جوهرية حالاتنا النفسية وأحد أهم
القبلة . (ب) ليس من الممكن أن أوضح تصور النفس جوهرًا بصفات أو
خصائص أو ملامح تخصها وتحددها وتوضحها سوى أن نقول أنها ما تسند
إليها حالاتنا وعملياتنا الشعورية ، ومن ثم غموض التصور (ج) إن تكون
النفس معياراً دقيقة لتمييز شخص عن آخر ، حيث أن القائلين بجوهريتها ينادون
بأنها هي حقيقة الإنسان وما هيته من دون الجسم وبأنها لامادية لا تنقل
الادراك الحسى ولا يمكننا تمييز شخص من آخر على أساس نسيان لا يقبلان
الادراك الموضوعى . وقد افترضنا بهذه الانتقادات على جوهرية النفس ،
ورأينا أن نقترح أن يكون الإنسان الفرد القائم في الواقع التجريبي - لا النفس -
هو الجوهر ، ونكون هنا قد طبقنا تصور أرسطو الأصل للجوهر بأنه الزرد
الجزئى موضوع الادراك الحسى دون أن نلزم أنفسنا بنظرية أرسطو في النفس .
لأنقول أن الإنسان جوهر تسند إليه حالاتنا الشعورية كما تسند إليه حالاتنا
الجسمية ، فليس الحالات الشعورية صفات أو محولات كما قلنا ، وإنما نقول
إن تصور الإنسان تصور أولى يعتمد عليه وجود حالاتنا النفسية وحالاتنا

الجسمية بيننا هذه الحالات لا تقوم بذاتها . وقد يوحى هذا الموقف بانكار تصور النفس مفارقة بلا جسم ، لكننا لانكر ذلك فتصور النفس مفارقة قائمة بذاتها بلا جسم تهور لانتقاض فيه لكن ليس له من معنى في عالمنا الواقع وقد يكون له معنى في عالم آخر .

وجدنا أخيرا أن المنطقة المعاصرين كشفوا عن مشكلات جديدة في موضوع اسماء الأعلام ، وحاولوا حلها ، لكن لم يحدث اجماع بينهم على حل ، ولذلك اقترح بعضهم لغة جديدة تستغنى فيها عن استخدام اسم العلم ، حفاظا على صورية المنطق . ولقد كان لهذا الاستغناء عن اسماء الأعلام في اللغة دافع ميتافيزيقي هو أنه إذا كان بالامكان إقامة مثل تلك اللغة فقد زلزلنا أساسا منهطقيا جديدا لتصور الجوهر ، حيث ان اسم العلم متميز من الصفات التي تسند إلى مسمى ذلك الاسم . لكننا لاحظنا من الاعتراضات المنطقية على تلك اللغزة الجديدة ، ان استخدام اسم العلم ضرورة لغوية ، ومن ثم وجدنا تدعيا آخر للتول إن الفرد أو الشيء الجزئي - وهو مسمى اسم العلم - تصور لاغنى عنه ، ويظل تصور الإنسان الفرد في الواقع جوهرًا .

ولقد واجهنا في الفصل الخامس مشكلة وحدة النفس ، وتناخص في أن كلامنا يحس احساسا عميقا بأنه هو ذات الشخص في مختلف الاوقات على الرغم من تعدد خبراته النفسية وعملياته العقلية وتباينها وزخمها وتعاقب بعضها على بعض ، وأن هذا التعدد والتباين لا يبدد وحدته وذاتيته . وكل من يحس أيضا أن شخصا ما هو ذات الشخص في مختلف الاوقات على الرغم من تعدد خبراته وتباينها وتميزها . فهل هذا الاحساس العميق بذاتية الفرد واتصال خبراته ووحدةها حق أم وهم ؟ وإن ما يجعل هذه الوحدة مشكلة فلسفية دو

المناقشة الواضحة بين الكثرة والواحدة ، أو بين التميز والثبات . وليست لهذه المشكلة أهميتها الفلسفية فحسب ، وإنما لها أيضا أهمية عملية ، ذلك لأن تطبيق القوانين المدنية من جزاءات وعقوبات ومسؤوليات ، والاهتمام بالالتزامات الخلقية من أداء واجبات أو وفاء بعهود أو تقديم معونه أو مجاملة نفترض ابتداء هوية الشخص الذي يقع عليه تطبيق القوانين أو من توجه إليه هذه الالتزامات .

رأينا أنه توجد ثلاث نظريات تفسر وحدة النفس ، ما يمكننا تسميتها النظرية الميتافيزيقية ، والنظرية السيكلوجية ، والنظرية الفيزيائية . ترى النظرية الأولى أن جوهرية النفس هي أساس وحدة الخبرات النفسية والعمليات العقلية واتصالها ، ذلك لأن الجوهر - بالتعريف - ما يكون ثابتا رغم تبدل الأعراض عليه ، وقد رفضنا هذا الحل لقيامه على جوهرية النفس التي سبق لنا رفضها في الفصل الرابع . أما النظرية السيكلوجية فهي نظرية أصابها تطور منذ نشأتها حتى اليوم ، اخترا جون لوك ودانيد هيوم ووليم جيمس ممثلين لحلقات نشأتها وتطورها . رأى لوك أن الذاكرة هي مصدر إحساسنا الحقيقي باتصال خبراتنا النفسية والعقلية ، ويمكنني أن أقول بفضل التذكر أن حالاتنا الماضية والحاضرة تنتمي إلى وحدي دون غيري . وقد لاحظنا أن لدى بن سينا بذور هذا الحل . وجاء هيوم فرأى أن وحدة النفس وهم ، ورد ذلك إلى أننا لا نكتشف روابط حقيقية بين مختلف حالاتنا النفسية والعقلية ، وجعل الذاكرة مصدر هذا الوهم ، لكنه أحس بضعف موقفه واعترف في نفس الوقت أن ليس لديه نظرية أخرى ، فوقع في الشك . أما جيمس فقد عاد إلى لوك وصحح هيوم - إن الإحساس بالوحدة حق لا وهم فيه وأن الذاكرة مصدره ، وأن

دعوى هي-يوم بانفصال متردات حياتنا الشعورية دعوى متكلفة لانعبر عن واقع، لأن خبرات الفرد نهر جار وسيل متصل لأفعال بين أجزائه ووجدنا اعتراضا هاما على هذه النظرية السيكلولوجية ، وهو أن معيار الذاكرة غير مأمون فكثيرا ما نتخذنا الذاكرة ، إن لم يساندنا معيار آخر يؤكد صدق تقاريرها . وجاءت النظرية الفيزيائية ترى أن ذاتية الجسم الإنساني واستمرار وجوده واتصاله هي أساس تفتتنا بوحدة الشخص . ووضحنا مقصود الجسم عند أصحاب النظرية ، رآه بعضهم في الجسم بالمعنى المألوف في حياتنا اليومية رآه البعض الآخر في نماذج السلوك الصادرة عن الجسم ، ورأى فريق ثالث أن الجسم المقصود هنا هو المنح ، المقعد الفسيولوجي لحياتنا النفسية والعقلية . ولقد وجدنا في هوية نماذج السلوك ضلعا لأن من الممكن لفرد ما أن يطور نماذج سلوكه ، كما وجدنا أن في هوية المنح حيدة وارتباكا نشأ عن العمليات الجراحية الحديثة التي يتم فيها نقل منح من جسم إلى آخر ، فيصبح الشخص ذو المنح الجديد حاملا ذكريات الجسم الأول ، فتضيق العلاقات الاجتماعية ، وتضيق معها المسؤوليات الخلقية والقانونية . وقد رأينا بعض وجاهة في النظرية الفيزيائية التي تأخذ الجسم بمعناه المألوف .

ولقد افترضنا حلا للمشكلة نميز فيه وعي بوحدة ذاتيتي في مختلف الأوقات ، وإدراكى لوحدة الشخص الآخر في مختلف أوقاته . أما عن وعيى بذاتيتي كأننا واحدا متصلا فلا مشكلة فيه ، حيث أصل إلى ذاتيتي باستبطان وبعين مباشر وذلك بفضل ذاكرتى التي تربط ماضى بحاضرى ، وبفضل احساسى العميق وتلافتى المباشرة بجسمى واتصاله وهويته عبر الزمن ما لا يشككنى فيه أحد . أما عن ادراكى لهوية الاشخاص الآخرين فيقوم ايضا على مزج الحائى السيكلولوجى والفيزيائى هما ، فاذا رأيت الشخص الآخر

يؤكد بأقواله - بفضل الذاكرة - ما نعرفه عن ماضيه ، وإذا رأيت حاصلا على نفس الجسم الذي عهدناه به بأدراكنا الحسى ، يكون الشخص هو ذاته في مختلف أوقات حياته .

وقد طرقتنا في الفصلين السادس والسابع موضوعا هاما يتعلق بفهم طبيعة حياتنا النفسية والعقلية ، هو موضوع الاستبطان والسلوك ؛ ولتشابهك وتعميده ، تناولناهما في فصلين ، لكن يمكننا هنا تأخير ما وصلنا إليه . والاستبطان موضوع بحث قديم ويتمسك الكثير من علماء النفس والفلاسفة المعاصرين لهجاءه والنفور منه ، بينما يتمسكون بالحديث المفصل في موضوع السلوك بالاستبطان والسلوك كلاهما منهج ومذهب - الاستبطان منهج هو الانتباه إلى ما يحدث فينا من حالات وخبرات وتمييزها وتحليلها والحكم عليها ، ومع الاستبطان منهج ، نظريتان : هما خصوصية الحياة النفسية والعقلية بحيث لا يعنى بها إلا صاحبها ، وتميز تلك الحياة في طبيعتها عن طبيعة الظواهر والحوادث الجسمية النفسيةولوجية . أما السلوكية كمنهج فقد نشأت مع ازدهار العلوم التجريبية والفلسفة الوضعية . والسلوكية سيكولوجية وفلسفية . أريد في علم النفس أن يقتصر في دراستنا للحياة الشعورية على ما يبدو لنا في الإدراك الحسى من نماذج السلوك الصادرة عن الجسم ، وأراد بعض الفلاسفة أن تتحلى دراساتهم للخبرات النفسية والعمليات العقلية بالوضوح الكامل والموضوعية المطلقة ، ورأوا أن ذلك يتحقق إذا حللنا خبراتنا الشعورية بلغة السلوك وحده . ومن ثم فقد ائتمرت المدارس السلوكية بالاستبطان والخصوصية . ومع المنهج السلوكى نظريات سلوكية سيكولوجية ، ونظريات سلوكية فلسفية . أما السيكولوجية فقد أوجزناها من قبل . وأما عن السلوكية الفلسفية فيمكننا الإشارة إلى أهم نظرياتها . (١) ضرورة البدء بالبحث في الإنسان أو الشخص - كما يبدو

لنا في واقعه التجريبي - لا البدء بالبحث في النفس الإنسانية ، ذلك لأن المشكلات العاتية التي التي لم تجد حلا عند كثير من الفلاسفة السابقين نشأت عن البدء في بحث النفس ثم وجدوا أن من المستحيل مثلا حل مشكلة اتحاد النفس بالجسم أو كيف يتألف الإنسان من طبيعتين مختلفتين ونحو ذلك . (ب) رفض الاستبطان منهجا للموعى بحالنا النفسية وعملياتنا العقلية ، وذلك برفض ما يسمى باللغة الخاصة التي وهي حديث الانسان لنفسه وعن نفسه ، وتقديم الحجج التي تنتهى إلى أن اللغة الخاصة التي لا ينهمها إلا صاحبها قد يخدع في استخدام مفرداتها مستخدما صحيحا ونريد اللغة أن تكون عامة يفهمها الكل (ج) اللغة الوحيدة الدقيقة الواضحة للحديث عن حياتنا الشعورية هي لغة السلوك ، لكن أضاف أصحاب هذه النظرية إلى عنصر الأفعال السلوكية في موقف وأحسن عنصر الأقوال وهو التعبير عن حالات النفسية في قضايا ، والقول نوع من السلوك ، وأضاف آخرون إلى السلوك الرامن قولاً أو فعلاً عنصر الاستعداد للسلوك حين يشير في مؤشر ، وأهل من أبرز من قدم هذه النظريات السلوكية الفلسفية في القرن العشرين فثلاثين وجاهرت رابل ، وجاء الثاني معاور الأول ومتغلبا على كثير من ترددده في بعض مواقفه وتناقضاته .

بعد هذا العرض السريع لموضوع الاستبطان والسلوك ، بدأنا مناقشته . ونحن تساءلنا ما شكوى خصوم الاستبطان ؟ وجدنا ثلاث اجابات الإجابة الأولى أن لغة الاستبطان ذاتية وما يحيطها من غموض ، وان نحاول التمسك بأعداد الموضوعية والوضوح المطاق ، ويتحققان فيما يتقبل التجربة والادراك الحسى . فذهبنا إلى علماء الطبيعة أئمة الموضوعية والتجريبية نستفتيهم . الإجابة الثانية أن الانسان كائن حى يخضع لقوانين علم وظائف الأعضاء ولاغرورة

لأفترض عنصر لا مهادى فيه به خصوصية . فذهبنا إلى علماء وظائف الأعضاء
 نستلهم الرأى . والاجابة الثالثة أن الفلسفة الصحيحة ما اتسمت بوضوح
 التصور ودقة التعبير دون غموض وإيهام ، فذهبنا إلى الفلاسفة المعاصرين ،
 خاصة العلميين منهم . حين ذهبنا إلى العملاقة من علماء الطبيعة وجدناهم يؤكدون
 العنصر الداقى الذى يتغلغل فى كل معرفتنا الموضوعية على نحو يوحى بأنهم أقرب
 إلى الفلاسفة المثاليين منهم إلى التجريبيين الحسيين ، ذلك حين يعلمون أن الصورة
 التى نكوها عن العالم الطبيعى إنما هى تأليف عقلى من احساساتنا وإدراكاتنا
 وذكرياتنا ، ولذلك فالموضوعية المطلقة فى العلم التجريبي خرافة لا وجود لها .
 ومع الذاتية يجرى الاستبطان والخصوصية . وحين ذهبنا إلى علماء وظائف
 الأعضاء ، وجدناهم يؤكدون أن تركيب المخ وأداءه وظائفه أكثر تعقيدا مما
 يقوله علماء النفس السلوكيون والفلاسفة الماديون ، لأنه لا تكفيها فهمهم قوانين
 المنبه والاستجابة الآلية ولا التفسيرات الدينامية الحديثة ، بل لازلنا نجهل
 الكثير عن تركيب المخ ووظائفه ، ومن ثم موقف اللادرية فى تفسير كل حيواننا
 العقلية بلغة فسيولوجية بحتة ، ولذلك نجدهم محاجين فى تفسير حيواننا العقلية إلى
 نصيب من التأمل والفروض بل وجدنا الفلاسفة الذين لهم ميل جارفة نحو
 الافادة من معطيات العلم التجريبي ونتائجه ، خاصة فى مجال التطور وعلم وظائف
 الأعضاء - وجدناهم يؤكدون العنصر الداقى فى معرفتنا الموضوعية للعالم الطبيعى ،
 وأن بحالاتنا الشعورية عنصر انفسيا خالصا لا يسمح بالتناول الفسيولوجى ،
 ومن ثم ضرورة الاستبطان .

أما عن الفلسفة الذى ينبذون الاستبطان وخصوصية الحياة العقلية سعيا
 وراء الدقة والوضوح الكاملين فقد وجدناهم يسعون نحو المستحيل . ان

الغموض الذى فى لغة الاستبطان ليس بالغموض المنفر أو المبتذل ، ذلك لأنه يمكننا الحديث عن خبرات خاصة ويكون عليها إجماع رغم ذلك ، ولأن اللغة العامة الواضحة الموضوعية تقوم - أولا وقبل كل شيء - على ادراك حسى وشهادة الغير ، وهى معطيات ذاتية أولا ، ثم تصبح بالتعميم موضوع إجماع ، فإذا كنت لا أؤمن بخبراتى الخاصة فلم أؤمن بخبرات الآخرين .

وفى امتداد بتصور السلوكية فقد وجدنا ان النظرية السلوكية لا تفسر كل حياتنا النفسية والعقلية إذ لدينا خبرات لا تفسرها لغة السلوك مثل كثير من احساساتنا واحلامنا وخيالنا وتفكيرنا الصامت . وجدنا ايضا أن السلوك مرتبط بحياتنا الواعية الشعاعية لكن حياتنا النفسية أوسع مجالا من الحياة الشعاعية لذا لنا خبرات منسية وأخرى لاشعورية .

ووصلنا من كل تلك المواقف إلى موقف وسط بين أنصار الاستبطان والسلوكيين . اقترحنا ضرورة منهج الاستبطان لوهي بحالات النفسية وضرورة لغة السلوك لإدراكى خبرات الآخرين .

وتناولنا فى الفصل الأخير مشكلة صعبة الحل عند الفلاسفة الثنائيين ، وهى مشكلة العلاقة بين النفس والبدن واتحادهما ، وخلاصتها أن من الوقائع الثابتة عن الانسان وجود علاقة وثيقة مطردة بين الحالات النفسية والعمليات العقلية من جهة ، والتغيرات الفسيولوجية فى الجهاز العصبى المركزى أو فى المخ وحده من جهة أخرى ، فما نوع تلك العلاقة ؟ وتزداد المشكلة حدة إذا صغناها مرة أخرى بقولنا : أما وأن النفس جوهر لامادى فكيف اتحدت بالبدن وهو مادى فى طبيعته بحيث ألفا الكائن الإنسانى الواحد وحدة لا تنقسم فى واقعنا التجريبي ؟ وليست الثنائية نظرية واحدة وإنما نظريات متقاربة ، ولكل نظرية تفسيرها

لتملك العلاقة ، بما يتسق ومذهب صاحب النظرية . لدينا أولا نظرية للتفاعل العلى المتبادل أو العملية المزدوجة التى تقول أن النفس تؤثر فى الجسم كما أن الجسم يؤثر فى النفس تأميرا علميا (ديكارت) . لدينا ثانيا نظرية الظاهرة الثانوية أو نظرية الأصل والفرع - ومعها نظرية التطور الانبثاقى - التى ترى أن هناك تأثيرا علميا من جانب الجسم على حياتنا النفسية والعقلية لكن خالاتنا النفسية والعقلية عاجزة عن أى تأثير على الجسم (سياتا يانا ، برود ، فيجل) لدينا ثالثا نظرية الموازنة التى ترى أن بين حالاتنا النفسية والعقلية من جهة وحالاتنا البدنية وتغيراتها النفسية والوجية من جهة أخرى ارتباطا وصاحبه وتلازما فى الحدوث لكن لا توجد بين النموذجين من الحالات أى علاقة عالية (مالبرانش ، سينوزا ، ليبنتز) . وفى كل من هذه النظريات بعض وجاهة ، لكن على كل منها اعتراضات كثيرة تودى بها ، ذلك لأن صياغة المشكلة عند كثير من العلامسة الثنائيين تجملا مستحيلة الحل .

لاحظنا أيضا أن علماء وظائف الأعضاء وعلماء النفس التجريبي الذين لهم اهتمام بالمشكلة لم يجمعوا على حل محدد ، وإنما ينقسمون شيئا ، ففريق منهم يذهب مذهب ديكارت بعد استبعاد جوهرية النفس (إكلس) ، وفريق آخر يتفق مع فلاسفة الظاهرة الثانوية أو فلاسفة الانبثاق (هكسلى) ، ويرى فريق ثالث نظرية الموازن (جومستاف فشنر ، فويفجانج كوهلر) .

إزاء هذا الموقف الذى لم يحسد عليه الفلاسفة الثنائيون المحدثون وكثير من عمالقة العلماء المعاصرين ، حاول بعض الفلاسفة المعاصرين تقديم صياغة جديدة للمشكلة قد تؤذن بتلاشى المشكلة أو إمكان حلها ، وهم نموذج الفلاسفة

الواحديين ، نختار منهم ثلاثة نظريات : النظرية الذاتية التي تسوى بين العقل والمخ ، وتعبر عن الواحدية المادية ، والنظرية السلوكية الفلسفية وهي نظرية تجريبية ، ونظرية الشخص وهي نظرية ميتافيزيقية تجريبية . نقول النظرية الذاتية أن الانسان جسم وعقل لكن كل ما نسميه حالات نفسية وعقلية ليست إلا تغيرات فسيولوجية في المخ ، أو أنها تصدر عن المخ ، وإذن فإن تنشأ مشكلة العلاقة بين عقل وجسم (فيجل وسمارت) . وترى السلوكية الفلسفية أن الانسان جسم وعقل ، لكن العقل ليس شيئا غريبا على طبيعة الجسم داخلا فيه ، وإنما هو مجموعة قدراتنا على السلوك بنماذج معينة أو استعداد لها ، وإذن فقد غابت مشكلة العلاقة بين العقل والجسم . (كارناب ، رايل ، وقد ينضم إليها فتحنشتين) .

أما النظرية الواحدية الثالثة فهي نظرية الشخص . وقد يكون صاغها عدة فلاسفة من ذوى الانجاهات الفلسفية المختلفة لكننا نشير هنا إلى الصياغة التي قدمها ستروصن من أكثر الفلاسفة المعاصرين الانجليز نأيريا ، رغم صغر سنه . وخلاصة النظرية انك إذا بدأت في دراستك لطبيعة الإنسان وحياته الشعورية تبحث في تصور النفس متميزة من الجسم في طبيعتها وأنها هي ماهية الإنسان إذا بدأت بهذه الطريقة فإن تجد حلا لمشكلات الثنائية ووحدة النفس وجوهريتها واتصالها بالبدن . يقترح ستروصن أن نبدأ البحث بتصور الإنسان الفرد في الواقع التجريبي تصورا أوليا بسيطاً لا يمكن تحليله إلى نفس وبدن يتميز كل منهما عن الآخر ، بل أن تصورى النفس والبدن تصوران تابعان له مشتقان منه . نعم الإنسان شيء واحد وحدة مطلقه في عالم الواقع التجريبي لا يمكنك فصل نفسه عن جسمه فصلا تجريبيا ، وذلك ما أكدته ديكارت من قبل ، لكن ستروصن يضيف أنه لا يمكنك فصل النفس عن الجسم حتى من

حيث للتصور ، تصور الإنسان تصور كائن واحد تعتمد عليه حالات نفسية وعقلية كما تعتمد عليه أوصاف مادية جسميه . ولا تسهل كيف ارتبطت الحالات النفسية والعقلية بالإنسان فذلك واقع الانسان أو واقع الخبرة الممكنة . وإلا فالسؤال لاجواب له ، وسوف سيكون مثل السؤال : كيف اجتمعت الحرة والاستدارة في التماحة ، وكيف تكونت الذرة من نواز وإلكترونات وهكذا . وتصور الإنسان على هذا النحو يحل مشكلات عدة لأنه يجعل الانسان كائنا ماديا لكنه كائن مادي فريد لا تخضع حالاته النفسية لقوانين العلوم التجريبية وإنما به وعى بذاته وله خصوصية حياته العقلية وله قدرة على الاستبطان ، ولا بأس من إدخال تصور السلوك لمعرفة الحالات النفسية الآخرين .

ليست هذه النظرية جديدة كل الجدة فقد بدأها فتيحتشتين حين قال : إن الشخص هو النموذج الاصيل للحديث عن حالات النفس وحوادث العقل ، ليعبر عن الانسان أنه آلة أو أن الآلة يمكنها أن تفكر ، وبدأها ايضا رايل حين قال ان الانسان ليس بدنا يركبه عقل ، ولكنه انسان ، وذلك تحصيل حاصل جدير بأن نتذكره أحيانا ، لكن هذين الفيلسوفين لم يتعمقا في التصور البسيط الاولي للانسان . وجاء ستروصن ليقوم بهذا التعميق ولقد استاد ستروصن ايضا من ديكارت وكنت ، كما نجد بذور ذلك التصور للانسان عند أرسطو وسينوزا كما أوضحنا في نهاية الفصل الاول . لقد أخذنا بذرة هذا التصور الاصيل من ستروصن وجعلناه مفتاحا لحل مشكلات جوهرية النفس ولاماديتها ووحدةها وخصوصية حياتها ، ما لم يقيم بها ستروصن .

ثبت باهم الاسماء والمصطلحات ما لم يرد في الفهرس

أ

٢٦	أبيقور
٨٤ ، ٨٠ - ٧٨ ، ٢٦	أرسطو
١١١ ، ٧٤ ، ٢٥ - ٢٤	أفلاطون
٢٥	إمام الحرمين
١٨٨ ، ١٤١	إكلس
٢٦	الاشعري
٢٦	الباقلاني
٢٦	البلاف
٢٥	الزالي
١١٢ ، ٨٦ ، ٢٥	الفارابي
١٨٩ ، ١٦٣ ، ١٢٩	ألكسندر
١٨٦	إليزابث
٨٦	أنسلم
٨٦ ، ٢٥	أوغسطين

ب

١١٥ ، ٧٤	بركلي
١٨٩ ، ١٦٣	برود
١١٢ ، ٢٥	بن رشد
١٨٦ ، ١٢٢ ، ١١٢ ، ٨٦ ، ٢٥	بن سينا

ت

١٤٦ - ١٤٢	تركيب المنح
٥١	تورنج

ج

٤٨	جشتالات
٩١	جيمس

— ٢٢٢ —

ح

حاسب
حمل (المنطق)
(الميتافيزيقا)
٥٠ - ٤٩
٨٣ - ٨٢ ، ٧٧ - ٧٥
٨٥ - ٨٤

خ

خصوصية
١٥٤ - ١٥٢ ، ١٤٨ ، ١٣٦ - ١٣٥

د

دوفرن
ديكارت
٢٥
٢٥ ، ٢٢ ، ٥٩ ، ٦٤ ، ٧٤ ، ٧٨ - ٨٠ ، ٨٣ ، ٨٦ ،
١٤٧ - ١٤٨ ، ١٦٤ ، ١٧٦ ، ١٨٦ - ١٨٨
٢٦
دين اليرودية
٢٣
المسيحية
٢٣
الإسلام
٢٤ - ٢٣

ذ

ذاتية الجسم
ذاتية شخصية
١٢٤ - ١٢٦
(لوك) ١١٧
(جيمس) ١٢٠ - ١٢١
هيوم ١١٨ - ١١٩

ر

رايل
رسل
روح
الفصل السابع
٨٥ ، ٩١ ، ٩٣ ، ٩٦ ، ١٠٠ - ١٠٢ ، ١٣٧ ، ١٥٣ ، ١٦٣
٢٢

ز

زروع المخ
زيتون
١٢٥ - ١٢٦ ، ١٢٨
٢٦

- ٢٢٣ -

س

١٨٩	سانتايانا
١٩١ ، ٨٠ - ٢٧ ، ١٩١	سانوزا
٢٠٢ - ١٩٨	ستروصن
٩١ ، الفصل السابع ، ١٥٠ - ١٥١ ، ١٩٦ - ١٩٧ ،	سلوكية فلسفيه
١٥٧ - ١٥٢	واللغة الخاصة
١٦٥	سكنر
٦٣ ، ٦١ ، ٥٦	سمارت

ش

١٤٢	شرنجتون
١٤٠	شرودينجر
١٣٥ - ١٣٤ (وعى)	شعور
١١٧	بالذات

ص

صورة لاحقة ٣٩

ع

١١٢	عقل ونفس
١٩٠ ، ١٦٥ - ١٦٤ ، ١٤٦ - ١٤٢ ، ٧٠ - ٦٨	علم وظائف الاعضاء

ف

١٤٠	فجنر
١٩٣ - ١٩١	فشنر
٩٧ ، ٩٦	فريچ
١٨٩ ، ١٦٣ ، ٦١ ، ٥٩ - ٥٨	فيجل
٤٩	فيئر

ك

٥١ - ٥٠	كارنب
١٠٦ - ١٠٣ ، ٩٨ ، ٩٣	كواین
١٩٣ ، ١٩١ - ١٩٠	كوهر

- ٢٢٤ -

ل

لوك ٣٦ ، ٣٧ ، ٧٤-٧٦ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٤ ، ١٠٢ ، ١١٦ - ١١٨ ، ١٥٣
ليبينتز ٧٤ ، ٧٩ ، ١١٥ ، ١٩١

م

مالبرانش ٧٤ ، ١٩١
مدرّك حسي ٣٨ ، ١٣٧
معمّر السلي ٢٥
مل جون ستورات ٩٦
مورّمات (جينات) ٦٠ ، ١٩٠
مورجان ١٣٩ ، ١٨٩
مور جورج ١٥٣
موضوعية وذاتية ١٤٠ - ١٤٢ ، ١٤٦ ، ١٦٣ - ١٦٤

ن

النظرية الوصفية ٩٨ - ١٠٠
نظرية التفاعل المتبادل ١٨٤
والعلماء ١٨٧ - ١٨٨
نظرية التطور ٢٠ - ٢٢ ، ١٩٠
التطور الإنشائي ٣٣ - ٣٤ ، ٦١ - ٦٢ ، ١٢٩
الرد الفزيائي ٥٠
الشخص ٩١ - ٩٢ ، ٩٨ - ٢٠٢

هـ

هسون ٢٦
هوية منطقية بين العقل والمنح ٥٨
حادثة ٥٩ - ٦٠
هيوم ٢٣ ، ٧٤ ، ٨٨ - ٨٩

و

واحدية حماية ٩١
واطسن ٤٦ ، ١٣٦ ، ١٧٦

